14

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Historia de la filosofía antigua

Edición de
Carlos García Gual

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



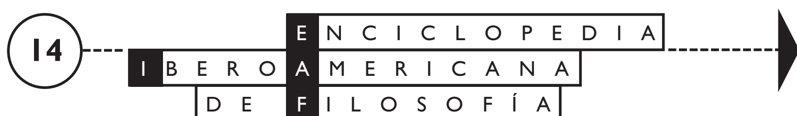
Historia de la filosofía antigua

Historia de la Filosofía antigua

Edición de
Carlos García Gual

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Las noticias, asertos y opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, sólo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.



Primera edición: 1997
Segunda edición: 2004

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-411-3 (vol. 14)

Comité de Dirección

Manuel Reyes Mate
Director del proyecto

León Olivé

Osvaldo Guariglia

Miguel A. Quintanilla

Francisco Maseda
Secretario administrativo

Pedro Pastur
Secretario administrativo

Comité Académico

Javier Muguerza	*Coordinador*
Ernesto Garzón Valdés	Argentina
Elías Díaz	España
Luis Villoro	México
David Sobrevilla	Perú
Humberto Giannini	Chile
Guillermo Hoyos	Colombia
Pedro Cerezo	España
Juliana González	México
José Baratta Moura	Portugal

Instituciones académicas responsables

Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid
(Director José M. González).

Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México
(Directora Paulette Dieterlen).

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires
(Directora Ana María Mustapic).

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen el español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón y Javier Sasso.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Carlos García Gual

I

Los dieciséis ensayos que forman este volumen, en una secuencia que abarca unos ocho siglos —desde el VI a.C. hasta los finales del siglo II d.C.— tratan de ofrecer un panorama de lo que fue la Filosofía griega, esa tradición de pensamiento crítico sobre el ser, el hombre y el mundo que es, en definitiva, el origen histórico y el cauce determinante de lo que ha sido y es la actitud y la actividad filosófica en el mundo occidental hasta nuestros días. Griega es la palabra y a los griegos remonta esa perdurable reflexión teórica general de tan larga repercusión en los terrenos del saber y del investigar sobre lo que somos y podemos conocer mediante nuestra razón. Empezando por unas consideraciones sobre los mitos como forma de ver y pensar el mundo y concluyendo por un movimiento como la Gnosis, donde la tradición filosófica vuelve a enlazar con imágenes míticas, estos ensayos muestran las principales sendas del discurrir del *logos* a lo largo de esos siglos en el ámbito de la cultura griega, así como la huella dejada en esa tradición por las figuras más relevantes del pensamiento antiguo.

Tratándose de un territorio tan vasto y tan bien explorado, sobre tanta y tanta bibliografía, no era de esperar que las aportaciones fueran de espectacular novedad, ni tampoco que, en su limitado espacio, pudieran exponer en detalle todos los temas de tan vasto periodo. Lo que se ha buscado es reflejar, con una pluralidad de enfoques, la riqueza de esas hazañas del pensamiento helénico dentro de su marco histórico, atendiendo más a la síntesis que a la exposición pormenorizada de los problemas y los textos. Por eso el lector va a encontrar, pienso, una síntesis bastante clara de los desarrollos y de las teorías más significativas, una presentación escueta de las grandes figuras y su significación en esa línea crítica, pero no un manual de las doctrinas filosóficas

que rivalice con los ya existentes. Es éste, en definitiva, un libro que pretende dar una visión panorámica del pensamiento griego, con un amplio horizonte y con líneas claras, pero no un texto seguido y completo de las vidas y opiniones de los filósofos antiguos. Sus enfoques son varios, y están presentados desde una notable fragmentación, a partir de la división de autores y temas que muestra el índice del volumen. Sin embargo, es un conjunto de artículos con una continuidad clara, con una secuencia precisa, temporal y temática, en la que queda en evidencia ese diálogo crítico que es el eje de la marcha de la filosofía a través de pensadores, escuelas, y textos que se responden y discuten entre sí. Es, en mi opinión, un volumen bien informado, actual y sugerente, a la par que renovador.

Como apuntábamos, aquí se reafirma el aserto de que la filosofía surge en Grecia y en el contexto histórico bien conocido del que aquí partimos. No se trata de negar que también otros pueblos y otras culturas hayan buscado una explicación del mundo y de la vida desde presupuestos racionales dentro de una tradición sapiencial. En la *Historia universal de la Filosofía*, de H. J. Störig[1], se comienza el panorama histórico por «La sabiduría de Oriente», que incluye «la filosofía de la India antigua» y «la antigua filosofía china», antes de ocuparse de los pensadores griegos. Pero, al comenzar con éstos, el autor advierte que sólo con Grecia empieza la relación directa con nuestro modo de filosofar. Lo oriental sigue siendo para nosotros exótico, como ya era lo egipcio para los griegos de la época clásica, hace veinticinco siglos. Es ya muy retórico afirmar, como dijo el poeta romántico —y han repetido tantos después— que «nosotros somos los griegos». (Y si lo somos en algun sentido, vamos dejando de serlo a marchas forzadas.) Pero, aun así, nos movemos en el cauce de una tradición que comienza con ellos, pensamos con muchos moldes y formas de cuño helénico, como usamos numerosos términos y conceptos heredados de Grecia. Sin tener plena conciencia de ello, somos aún platónicos o aristotélicos en gran medida, por tradición y hábito.

Demasiado se ha escrito sobre los orígenes del filosofar, sobre ese fenómeno cultural tan decisivo de la aparición de los primeros filósofos allá en Jonia en el siglo VI a.C. Pero aun así, anotemos brevemente algo sobre cuestión tan radical. ¿Por qué fue Tales de Mileto quien mereció el título de fundador de la Filosofía, como un *protos heuretés* de esa peregrina forma de enfrentarse al mundo? Como no se relata en los ensayos recogidos a continuación tan debatido tema, apuntaré un par de sugerencias que reflejan, en mi opinión, el modo actual de enfocar la cuestión. La Filosofía nace, desde sus comienzos, como una reflexión crítica sobre el mundo, como un rechazo de la tradición mítica por considerarla, desde cierto nivel de exigencia, insuficiente para ex-

1. A. Gómez Ramos (trad.), Taurus, Madrid, 1995.

plicar la realidad, y ese rechazo de la tradición mítica sólo se explica desde cierto contexto histórico.

De un lado, la formación de un centro de discusión en el ambiente de la *polis*, con su democratización del saber y la palabra, y, de otro, la difusión de la escritura, la escritura alfabética, con lo que ello conlleva de exigencias de un saber crítico y preciso, hacen de Grecia, y de las ciudades jonias en concreto, un lugar favorable para la reflexión crítica, en el marco de una cultura ilustrada y enriquecida por variadas e importantes aportaciones de los conocimientos culturales del Oriente (en astronomía, por ejemplo). Por otra parte, la apertura de esas ciudades costeras al comercio, la aparición de las leyes escritas y de la moneda, y los contactos con otras tradiciones culturales ofrecen un buen punto de apoyo al escepticismo respecto de la tradición mítica y a la confianza en la crítica racional, el *lógos*, que está en la base de las nuevas especulaciones sobre la naturaleza y la sociedad. W. Jaeger, P. M. Schuhl, B. Farrington, J. P. Vernant, H. Fränkel y otros ilustres historiadores del pensamiento griego, han insitido y analizado con brillantez esos aspectos.

Más recientemente E. A. Havelock, M. Detienne, y otros, han mostrado los progresos intelectuales que la escritura aporta a la consideración crítica del mundo, esa misma actitud crítica y esa búsqueda de precisión y claridad, en la nueva concepción de la verdad, la *alétheia*, en el sentido de «desvelación» de la naturaleza oculta de las cosas, que es, a fin de cuentas, algo primordial en el empeño filosófico frente al saber tradicional. También M. Heidegger y Ortega —y algo antes lo había apuntado Nietzsche— trataron, muy agudamente y con diverso estilo, aunque con notables coincidencias de fondo, de ese recelo jonio ante el mito y de la denodada pesquisa emprendida por los primeros filósofos desde su contexto cultural preciso, donde trataron de responder con nuevas ideas a la crisis de sus creencias desacreditadas a la luz de las nuevas exigencias del *lógos*. No una razón que se mueve en abstracto, sino un proceso histórico es lo que hay que analizar en esos inicios griegos de la búsqueda de un saber racional y radical sobre el mundo y nosotros mismos. Pues, como escribió Ortega, «la Filosofía no es un modo constante en el hombre, no es ubicua y ucrónica. Nace y renace en determinadas coyunturas de la Historia que se caracterizan porque en ellas una fe, un repertorio de «opiniones reinantes», de vigencias noéticas tradicionales sucumben. Y en una de esas crisis del mito, como respuesta a un «asombro y extrañeza» —el término griego es *thaumázein*—, un «extrañarse» que lleva a preguntarse por el fondo mismo de todo, apareció, en Jonia y el siglo VI a.C., la filosofía.

Frente a la naturaleza «que gusta de ocultarse» (*physis philei kryptesthai*), como dice Heráclito, el filósofo se empeña en la búsqueda de la *alétheia*, esa verdad que ha de ser «desvelada» mediante la indagación racional. Los filósofos vienen a reemplazar y compiten con los poetas como «maestros de la verdad», la *alétheia*, que ya no está garanti-

zada por las memoriosas Musas, sino por la investigación personal, atendiendo a ese Lógos, que, como dirá enfáticamente Heráclito al comienzo de su obra, es la Razón Común. Más allá de la etimología de *alétheia* como negación del Olvido (*Léthe*), en que insistió Heidegger, M. Detienne[2] ha mostrado con agudeza cómo se va perfilando en el mundo arcaico griego una nueva concepción de la «verdad» como saber auténtico cada vez más laico y positivo. Junto a los filósofos habría que considerar a otros buscadores de la sabiduría, que dejan una profunda huella en esa sociedad griega cada vez más racionalista e ilustrada. Como esos reformadores sociales y legisladores a los que la tradición consagró en la legendaria e histórica lista de los Siete Sabios, que representan bien un momento fundamental en la formación de la sociedad política griega[3].

En todo caso, las relaciones entre la sociedad y el filósofo son uno de los puntos claves de cualquier intento por comprender la función de éste en una tradición que se inaugura en la Grecia arcaica. Todo pensador debe ser estudiado en su contexto social para ser bien entendido. El filósofo griego aparece como un nuevo tipo de «sabio» en esa Grecia arcaica. El *philósophos* desplaza al *sophós* como maestro de la verdad, como un pensador crítico, aunque admite que, al margen de su búsqueda de una sabiduría general, subsistan los expertos en saberes y técnicas concretas, que, en su especialización, merecen también el título de «sabios» (*sophoí*). El aprecio por los «sabios» —y luego por los «buscadores de la sabiduría»— fue característico de la cultura helénica, como advirtió Nietzsche —en su esbozo inconcluso sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*—:

> Otros pueblos tienen santos; los griegos tienen sabios. Se ha dicho con razón que un pueblo queda caracterizado no tanto por sus grandes hombres, sino más bien por la forma como los reconoce y los honra. En otros tiempos es el filósofo un caminante accidental y solitario en un medio extremadamente hostil, que o se desliza huraño o se abre paso con los puños cerrados. Únicamente entre los griegos el filósofo no es un fenómeno accidental [...] Los griegos justifican al filósofo, porque únicamente entre ellos no es como un cometa.

Las relaciones entre la ciudad y el filósofo, entre el contexto cultural e histórico y la situación personal del pensador determinan los estilos y problemas de la filosofía, que se presenta siempre encajada en el marco de la cultura y de la política, de modo que al repasar el desarrollo de la teoría filosófica no hay que olvidar nunca el trasfondo histórico y social de la Grecia antigua, tan agitada durante esos siglos. (Hasta el famoso enfrentamiento entre *mythos* y *lógos* tan relevante en el pensamiento antiguo debe ser visto, no como un choque frontal, sino como un largo

2. Cf. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, 1981.
3. Cf. C. García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, 1989.

proceso de discusión, oposición y diálogo, como se ha señalado repetidamente[4]).

En los ensayos siguientes, se verá cómo unos autores hacen mayor o menor hincapié en ese contexto histórico, pero se advertirá que nunca queda olvidado. Incluso cuando el filósofo quiere negar la historia y se opone a la sociedad en la que le ha tocado vivir, como es el caso de Platón, por ejemplo, el contexto histórico ha determinado su actitud. Desde los pensadores de Mileto hasta los estoicos, los neoplatónicos o los gnósticos, los cambios que ha sufrido la sociedad griega, desde las pequeñas *poleis* hasta la sumisión al Imperio romano, son enormes.Y la función del filósofo ha cambiado también con las épocas, aunque se haya visto definida no sólo por la situación histórica, sino fundamentalmente por la tradición intelectual en la que se inscribe. Con sus escuelas o sectas, con sus quiebros, oposiciones y desviaciones, la tradición filosófica griega forjó también una manera de historiar el propio desarrollo de la filosofía. Es Aristóteles el primero que, al presentar sus problemas, traza un breve esbozo de la historia intelectual de los mismos. Y, por mucho que se pueda criticar su parcialidad al respecto, ya que tiende a verse como el eslabón último de la cadena dialéctica, no cabe negar que esa actitud fue enormemente aleccionadora. Es una lástima —aunque en algunos aspectos resulte ventajoso— que de toda la historiografía filosófica antigua se nos haya conservado por entero sólo la obra erudita de Diógenes Laercio, cuyas *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, un centón de anécdotas mezcladas con datos biográficos y algunos resúmenes poco agudos, viene a colmar la laguna de muchos escritos doxográficos perdidos.

No hay que olvidar, por lo tanto, que nuestros conocimientos de los textos de los filósofos antiguos son —con la excepción de casos como Platón y, en menor medida, Aristóteles— fragmentarios. De modo muy evidente en los llamados presocráticos y en los sofistas, pero también en los epicúreos y los estoicos. Las reconstrucciones de esos sistemas de pensamiento —pues el pensamiento filosófico tiende a ser siempre sistemático, aunque de modo programático lo sea más en el periodo helenístico— resultan a veces conjeturales, y a veces dañados por la mala interpretación intencionada o descuidada de autores posteriores. La investigación moderna de la Historia de la Filosofía ha mejorado notablemente la consideración de algunas escuelas, tradicionalmente marginadas por cierta falta de respetabilidad académica. Es el caso de los cínicos, los epicúreos y los escépticos. En los ensayos que aquí se les dedican se resalta su valor intelectual y su influencia histórica. Es muy fácil de entender que, en esos breves ensayos, no puedan tocarse todos los puntos de la teoría filosófica de un gran autor o una es-

4. Me remito a las indicaciones recogidas en C. García Gual, *Introducción a la mitología griega*, Madrid, 1991.

cuela, pero la progresión de las reflexiones teóricas y el diálogo entre las varias tendencias filosóficas a lo largo de las épocas queda bien apuntado. No hace falta, pienso, insistir en un prólogo como éste en la división tradicional en tres grandes etapas de la Filosofía griega: la de los autores anteriores a Platón (preplatónicos hubiera sido una etiqueta mejor que presocráticos), el periodo clásico (de Platón a Aristóteles), y las escuelas posteriores del helenismo y el Imperio romano.

Tal vez habría quedado más completo el panorama filosófico al incluir algún capítulo dedicado a los pensadores latinos —Lucrecio, Cicerón, Séneca— que, si bien fueron, ante todo, traductores e introductores de escuelas filosóficas griegas en el ámbito romano, bien merecen, por su singular personalidad, un tratamiento propio. El hecho de que hayamos tratado aquí más de teorías filosóficas que de autores hacía, sin embargo, muy difícil reunir a estos escritores de tan distinto talante y orientación en un único apartado, y hemos preferido prescindir de ellos a despacharlos sumariamente. Tanto Lucrecio como Cicerón y Séneca han dejado una huella profunda en la tradición literaria y filosófica occidental. Sus obras, ya que en los tres casos se trata de magníficos escritores, han contribuido decisivamente al conocimiento de las grandes escuelas del pensamiento helenístico desde la Antigüedad. Y, en el caso de Séneca —el más original de los tres pensadores latinos— su huella en la tradición del pensamiento hispánico tiene un relieve excepcional.

II

En la exposición de los temas notará el lector una variedad de enfoques, unos más históricos y otros más filosóficos, pero en todos ellos se ha querido ofrecer una perspectiva abierta y actual. El volumen se abre con el trabajo de J. C. Bermejo. El profesor Bermejo, que ha publicado varios libros sobre la mitología griega, muy atentos a la estructura de los relatos míticos y a su función social, aquí no trata de las características del pensamiento mítico como opuesto al lógico, sino, desde un enfoque personal y crítico, y teniendo muy en cuenta recientes trabajos antropológicos e históricos, la oposición de mito y filosofía en la sociedad antigua y en la perspectiva historiográfica. Lo hace con un estilo incisivo y que invita a la discusión y estimula la crítica.

Siguen dos ensayos sobre los llamados «presocráticos». Redactados por dos conocidos especialistas de este periodo, ofrecen una perspectiva complementaria. Más atenta a lo histórico y al contexto religioso y cultural, la de A. Bernabé, quien tras una cuidada traducción de todos los fragmentos presocráticos, ha trabajado con gran cuidado filológico sobre los órficos, una secta de enigmático perfil. El profesor A. Alegre ha escrito reiteradamente sobre los grandes filósofos de este periodo con pericia y entusiasmo. Se ha destinado un capítulo a los ór-

ficos y a los pitagóricos con la intención de poner de relieve la influencia singular que estos pensadores van a tener para Platón y los nuevos rumbos de la filosofía.

José Solana ha escrito sobre los sofistas, tema del que es un experto, con mirada amplia. Sin duda los trabajos sobre estos pensadores de la Ilustración griega, o ateniense, constituyen uno de los grandes capítulos del desarrollo del pensamiento antiguo. No sólo reivindicar el buen nombre de estos pensadores, tan denostados por Platón, sino glosar con amplitud de miras su decisivo influjo sobre esta época, es una tarea hoy ya lograda, que en este ensayo se resume con claridad. Sobre Sócrates ha redactado Tomás Calvo, que es bien conocido por sus trabajos sobre varios filósofos antiguos, pero del que quiero recordar ahora su libro sobre la sofística y Sócrates, un excelente estudio de fina crítica y de aguda síntesis, con dominio muy preciso de la bibliografía más actual.

Conrado Eggers, reconocido maestro en los estudios platónicos, ha hecho aquí un gran esfuerzo de síntesis para darnos, en estas pocas páginas, una visión muy amplia y completa de los problemas y del desarrollo de un pensamiento tan vivaz y profundo, y sus expresiones más logrados en la vasta obra de los *Diálogos*, muy atento a la crítica y a la hermenéutica actual. El trabajo de Ute Schmidt, sobre un aspecto preciso y central de la actitud y actividad del fundador de la Academia, glosa esa relación personal, biográfica, del pensador y las circunstacias de su época, faceta que es decisiva para la orientación de toda su obra. Lo analiza con una notable finura y precisión.

Nos ha parecido muy interesante introducir aquí un breve ensayo sobre el desarrollo del pensamiento matemático griego, tan prestigioso entre los platónicos, tan revelador del espíritu griego de precisión, y tan desatendido muchas veces. Luis Vega, que ya había mostrado su capacidad para este estudio[5], ha logrado en pocas páginas darnos un agudo texto de síntesis, de muy sugerente lectura.

Muy distinto es el ambiente en que nos introduce el ensayo de Juan Pedro Oliver, quien realizó hace unos años una original y aún inédita Tesis de doctorado sobre los cínicos, y que aquí evoca las figuras de estos pensadores tan anárquicos y libertinos, seguidores de un Sócrates ejemplar y casi mitificado, al margen de las escuelas respetables de los otros filósofos. Enfoca también la obra y las figuras de otros «socráticos menores» que trataron de ética y dialéctica muy desenvueltamente en la búsqueda de la imagen del sabio feliz, paradigma socrático de muy largo influjo.

Miguel Candel, traductor esforzado de muy arduos textos aristotélicos, ha hecho un buen esfuerzo para darnos una síntesis de la obra aristotélica, de tan amplio espectro y de tanta significación en campos

5. Cf. *La trama de la demostración*, Madrid, 1991.

muy diversos del saber, subrayando lo esencial en las aportaciones metódicas y en los objetivos teóricos del estagirita. Una actual, útil y bien ordenada bibliografía completa esa mirada de conjunto al panorama del saber aristotélico.

Me parece que el ensayo de Alfonso Gómez Lobo sobre temas esenciales de la ética aristotélica complementa admirablemente esa visión de conjunto —tan abreviada— sobre la obra proteica de Aristóteles. Del mismo modo que en Platón a un estudio de conjunto se ha añadido un ensayo sobre un aspecto central de su actitud filosófica, se añade aquí, con este cuidado y reflexivo estudio, no ya sobre política sino sobre ética, este fino análisis, que toca vetas esenciales del pensar aristotélico, deslindando su herencia platónica y su propia perspectiva sobre una de los ejes de su filosofía, la vertiente ética, de tan larga influencia en toda la tradición posterior.

Marcelino Rodríguez Donís, que escribió un denso libro sobre *El materialismo de Epicuro*, trata aquí de las repercusiones del sistema hedonista y atomista en pensadores modernos, subrayando la vivacidad y la permanente vigencia del sistema epicúreo. Ha renunciado a una exposición escolar del conjunto, por no repetir un resumen fácil, prefiriendo insistir en la actualidad de algunas de las tesis de la Escuela del Jardín. María Jesús Imaz, buena conocedora de la época helenística, ha preferido, en cambio, ir destacando algunos de los puntos más significativos de la escuela estoica, de tan larga perduración e influencia, tratando de evocar sus figuras más destacadas y los cambios surgidos en la tradición de la misma[6] para evocar su originalidad e influencia en varios momentos. Eduardo Díaz Martín es un buen especialista en la tradición escéptica, tanto en la Antigüedad como en la época moderna, que aquí ha elaborado un estudio preciso sobre los arduos caminos del escepticismo en la época antigua, analizando a la vez los asertos fundamentales de la escuela y sus matices en los singulares maestros de la duda metódica.

El estudio de María Isabel Santa Cruz es una buena muestra de pericia expositiva y dominio de una difícil temática, la del neoplatonismo, en la que es una reconocida especialista[7]. La gran figura de Plotino y la admirable construcción de una filosofía como la neoplatónica quedan aquí bien evocadas y dibujadas con notable precisión sobre el fondo de la tradición anterior, y se subraya cuánto significó el neoplatonismo como la última gran creación filosófica del espíritu griego. Un buen índice bibliográfico completa este cuidado ensayo.

J. Montserrat Torrents ha traducido y comentado numerosos textos gnósticos. Conoce muy bien no sólo los dispersos y arduos textos de estos pensadores y teólogos del crepúsculo helénico, sino también

6. En el sentido que ya marcó G. Puente Ojea en su incisivo libro *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974.

7. Cf. su libro *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1979.

las varias corrientes religiosas —neoplatónicas, cristianas, etc.— de su época. Era, sin duda, la persona más indicada para darnos un fino esbozo de un movimiento espiritual que, en los márgenes de la inquietud filosófica, impregnó la espiritualidad de muchos escritores y marcó, con una luz ambigua y un tanto trágica, la etapa final de la espiritualidad helénica, ya teñida de orientalismo y asaltada por nuevas inquietudes religiosas de muy larga sombra. Y lo ha hecho de modo muy cumplido, con estilo ameno y precisas referencias bibliográficas.

III

Como ya señalaba, este conjunto de ensayos no pretende ser un manual ni tampoco un libro de consulta sobre todos los temas y las escuelas de la Filosofía Griega. Es algo más modesto, pero más atractivo: una serie de enfoques sobre los momentos y movimientos más relevantes e influyentes de esa historia filosófica que inauguraron los griegos y que llega hasta nosotros. Respecto de sus orígenes y su vinculación con otros aspectos de la cultura griega, tenemos hoy una visión más amplia que la que ofrecen ciertas historias de la Filosofía Antigua de hace unos decenios. Sin duda, el texto amplio de W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*[8], ofrece el mejor estudio de conjunto sobre las épocas primeras de ese proceso, desde Tales hasta Aristóteles. Pero la etapa posterior, la de las filosofías postaristotélicas, tan modernas en más de un sentido, no está incluida ahí. (E, incluso, hay que decir que el tratamiento dado a Aristóteles es demasiado sucinto, en comparación con el detenido estudio de otras figuras en esa misma historia.)

Por otra parte, nuestra concepción de la filosofía antigua debe hoy estar abierta a la influencia de otros modos de pensamiento y otras manifestaciones culturales del mundo helénico contemporáneo, puesto que el pensamiento filosófico vive y se nutre en un marco histórico mucho más complejo que el que se suele rememorar en estas evocaciones atentas a la teoría y los textos estrictamente filosóficos. Por un lado, podríamos recordar cómo historiadores del pensamiento antiguo en un sentido lato, como F. R. Cornford, E. R. Dodds, J. P. Vernant, E. A. Havelock, G. E. R. Lloyd, etc., han ofrecido una interpretación más abierta y sugerente de muchos fenómenos del mundo del pensamiento antiguo gracias a una apertura del horizonte crítico, y, por otro, resaltar que otras manifestaciones prácticas y teoréticas del pensamiento griego deberían tenerse en cuenta a la hora de un balance general, como es el caso del desarrollo del pensamiento científico, del que es una muestra temprana el pensamiento médico de los hipocráticos, ya a

8. Seis tomos, Gredos, Madrid, 1984-1993.

finales del siglo v a.C., y luego los logros de las varias ciencias del helenismo. Pero todo esto va más allá de los límites con que este tomo está programado. Sólo lo indico aquí para subrayar, por si fuera conveniente no pasar por alto la advertencia, que la historia del pensamiento griego engloba la de la Filosofía Griega, y que todo estudio sobre esta o aquella escuela o tendencia debe quedar abierto a consideraciones de un horizonte más comprensivo.

No quisiera, sin embargo, alargar más este prólogo, que sólo pretende avanzar con breves apuntes el programa que estos ensayos, ensamblados para cubrir el largo desarrollo de las etapas sucesivas y más destacadas de la Filosofía griega, han cubierto, a mi entender, con atractiva solvencia y desde enfoques actuales y atractivos.

MITO Y FILOSOFÍA

José Carlos Bermejo Barrera

Todo buen manual de Historia de la Filosofía contiene un tópico en el que se describe una antigua batalla, que como las de la Guerra de Troya, habría tenido lugar en Jonia, en la que se enfrentaron el mito y la razón. El resultado de la misma, al igual que el de las Guerras Médicas, que también habrían comenzado en Jonia, sería la liberación del yugo de la mitología, similar a la emancipación del despotismo oriental que, por otra parte, habrían supuesto estas últimas guerras.

Esta batalla no sangrienta, aunque sí cruenta, supondría un primer paso en el proceso del descubrimiento del hombre o de la razón, o en el despliegue del Espíritu, si utilizamos una terminología hegeliana. Y sería precisamente de este éxito del que derivaría la mayor gloria y el triunfo de la Hélade, lugar privilegiado en el que habría tenido lugar el nacimiento de los mejores logros de lo que luego vendrá a ser la civilización europea.

Pero quizás la Guerra de Troya no haya existido tal y como nos la ha narrado Homero, quizás las Guerras Médicas no supusiesen un acontecimiento tan crucial, tal y como gustó imaginarlas Herodóto, y quizás la civilización europea, además de poseer zonas de gran esplendor, también posea sus sombras, por lo que será conveniente revisar estos planteamientos y dar una visión de la relación entre el mito y la filosofía sin dejarnos cegar por el resplandor del milagro griego, y teniendo en cuenta que ni el mito ni la filosofía han sido nunca patrimonio exclusivo de los griegos de la Antigüedad.

I

Podríamos comenzar por afirmar que el mito y la filosofía son ante todo dos formas de hablar. Para poder hablar se necesita ante todo do-

minar una lengua, pero el acto comunicativo que el hablar supone no puede en modo alguno quedar reducido a un proceso gramatical, puesto que en él se dan por una parte una serie de componentes psicológicos, y por otro lado una serie de componentes sociológicos, que será necesario tener en cuenta.

Alguien definió la lengua como un hecho social por excelencia. Será precisamente esta dimensión social la que nos interese destacar en el proceso comunicativo en el que se van a desarrollar tanto el mito como la filosofía, ya que en ambos casos se trata de la posibilidad de producir un tipo específico de discurso, que será socialmente aceptado y compartido por los miembros de unas determinadas comunidades.

Cuando alguien relata un mito o cuando una determinada persona se pone a hablar de filosofía, ambos hablantes son perfectamente conscientes de que van a pronunciarse dentro de un campo cuyas lindes ya han sido prefijadas de antemano. Sus respectivos oyentes sabrán identificar sin dificultad el mito como mito, y el discurso filosófico como tal. Y ello será así gracias probablemente a todo un proceso educativo mediante el cual se les ha enseñado a distinguir los diferentes géneros del discurso, ya sea basándose en las ocasiones en las que son enunciados, ya sea mediante la referencia a sus contenidos.

Naturalmente este proceso educativo es el resultado, a su vez, tanto de un proceso social como de un proceso histórico, puesto que cada sociedad recibe de sus antepasados toda la panoplia de formas en las que es posible formular los diferentes tipos de discursos. La dimensión histórica del problema tendió a plantearse a lo largo del siglo XIX como una cuestión genealógica, es decir que se tendió a buscar un momento privilegiado, el momento de los orígenes, en el cual habría tenido lugar un acontecimiento muy especial mediante el cual uno de estos dos tipos de discurso habría liquidado —de un golpe o mediante un proceso más o menos paulatino— al otro.

En la actualidad ya no compartimos tanto el gusto por los orígenes que fue tan característico de nuestros antepasados decimonónicos, y ya no creemos, por lo tanto, en que con conocer el acta de nacimiento de algún tipo de discurso ya tengamos bastante para llegar a comprenderlo, sino que más bien, de lo que se trata es de observar cómo los discursos se van configurando paulatinamente a lo largo del tiempo. Será en esta perspectiva en la que nos situaremos, tratando de observar cómo la filosofía se ha ido dibujando a partir del mito. Y ello deberemos observarlo en una doble dimensión, viendo por una parte cómo la figura del filósofo se define a partir de la figura del poeta, y analizando qué cambios de contenido se van perfilando desde el mito hacia la filosofía.

En ambos casos, nuestro centro de atención lo constituirá la Grecia Antigua, pero trataremos de estudiar los hechos no desde una perspectiva helenocéntrica, sino teniendo en cuenta que los griegos son un pueblo entre los demás pueblos de la Antigüedad y de la humanidad en

general. La diferencia helénica no radica en la propia naturaleza de los antiguos helenos, sino precisamente en el larguísimo proceso de idealización del que han sido objeto ya en la propia Antigüedad, que continuó a lo largo de la historia de Europa, y se acentuó de modo agudo a partir del siglo XVIII. Será preciso en todo momento ser conscientes de la existencia de ese proceso y, por ello, junto a las cuestiones históricas convendrá introducir también alguna reflexión de carácter historiográfico, ya que en muchas ocasiones, al tratar estas cuestiones, las interpretaciones llegan a ser más importantes que los propios hechos.

II

Comencemos por el principio y vayamos a las más primitivas etapas de la historia griega, por lo menos hasta donde los documentos nos lo permitan. No tenemos datos escritos que nos permitan conocer el pensamiento de los pobladores de la Hélade en los períodos Neolíticos o a lo largo de la Edad del Bronce. Pero partiendo de los datos de la antropología y de la documentación histórica, tanto arqueológica como textual, debemos suponer que el mito y, quizás a partir de la Edad del Bronce, unos mitos cuyos protagonistas serían ya los dioses que luego cantará Homero, formarían parte privilegiada de las preocupaciones intelectuales de sus habitantes.

Los primeros testimonios del cantor de mitos de que podremos disponer los tendremos en las Islas Cícladas, con sus figuras de hombres sentados tocando la lira, así como en las pinturas murales conservadas en algunos palacios micénicos, en las que se mantiene la misma iconografía. Naturalmente el afirmar que esas figuras puedan representar a un poeta que cante mitos presupone la formulación de una hipótesis, pero dicha hipótesis parece bastante razonable si la ponemos en conexión con lo que vendrá a ser la figura del poeta tal y como aparecerá posteriormente en Homero y en Hesíodo, dos poetas que recogen, como es sabido, una tradición poética secular.

Si nos centramos en sus obras veremos que en ambas y, sobre todo en la hesíodica, que en el proemio a la *Teogonía* nos porporciona toda una teoría de la creación mitopoética, podremos esbozar una teoría de la enunciación poética y mítica a la vez.

Un mito suele ser un relato que puede tener diferentes contenidos y distintos tipos de protagonistas, pero que, desde un punto de vista externo, puede ser también perfectamente definido. Los mitos, en efecto, tal y como nos informan los antropólogos y los historiadores de las culturas del Antiguo Oriente, son pronunciados o recitados por determinadas personas en ocasiones específicas: ancianos, chamanes, sacerdotes y guerreros. Así, por ejemplo, un mito relacionado con la iniciación de los hombres o de las mujeres se les podrá dar a conocer a los

novicios por parte de los hombres y las mujeres adultas en algún momento del largo proceso de iniciación, o un mito cosmogónico, como el contenido en el *Enuma Elish* babilonio, se recitará durante el Festival del Año Nuevo, y los sacerdotes, los chamanes y los ancianos —que en muchas ocasiones suelen ser los depositarios de la mayor sabiduría mítica— recitarán sus relatos en ocasiones especiales: rituales, enfermedades, acontecimientos sociales, en las que el mito puede proporcionar algún tipo de explicación.

No tiene sentido alguno, pues, el afirmar que el mito, como gustaron creer los románticos, sea una obra anónima, conocida por todo un pueblo y creación inconsciente de algún oscuro *Volksgeist*. Tenemos especialistas en la materia mítica, pero —eso sí— especialistas cuyo saber es demandado y compartido por los miembros de su propia comunidad. Todos estos especialistas tienen reconocido su *status* específico, que les permite hablar de una determinada manera, que les permite formular enunciados míticos. Los orígenes de ese *status* pueden ser externos al mito, por ejemplo, el guerrero conoce un mito de iniciación porque es un guerrero, no porque sea un especialista en los mitos; o internos, es decir que la persona que narra o canta los mitos lo hace porque su función o, al menos, alguna de sus funciones claves, consiste en ser un narrador.

En la historia griega nos encontraremos más bien con este segundo caso. En el mundo helénico, como es sabido, no existieron castas ni grupos sacerdotales —salvo en contadas excepciones— que fuesen los transmisores exclusivos de un saber mítico o ritual, sino que, si dejamos al margen algunas familias nobiliarias como los Kerikes o los Eumólpidas, administradores de los Misterios de Eleusis, por lo general nos encontraremos con que los mitólogos solían ser los poetas.

Pero el poeta, al contrario que el sacerdote noble, el chamán o el guerrero, no posee un *status* social que lo capacite especialmente para enunciar unas verdades especiales, como las contenidas en el mito, y por ello será necesario desarrollar toda una teoría de la función poética, que será a la vez mitopoética.

Al narrar un mito el poeta accede a un nuevo reino, al reino de la verdad *(alétheia)* y supera las barreras que son características de la condición humana, que está definida por la temporalidad. El poeta posee un saber que le permite superar efectivamente el tiempo, ya que nos habla de lo que fue, de lo que ocurrió por ejemplo en la época de la Guerra de Troya, pero también une el pasado con el presente, actualiza el pasado y mediante su canto produce la gloria del héroe, que perdurará en el tiempo, que llegará hasta el futuro. Pasado, presente y futuro quedan así unidos, el tiempo queda anulado y por ello el hombre puede superar su condición efímera.

La palabra del poeta es similar a la palabra del profeta y a la palabra del rey. El profeta, al igual que el poeta, supera el tiempo, ya que

también sabe unir pasado, presente y futuro. En efecto, si enuncia un oráculo unirá el presente con el futuro, pero también podrá interpretar el pasado y unirlo al presente si descifra un *chresmós,* una sentencia enunciada en el pasado que hace referencia a acontecimientos futuros, pero que necesita ser descifrada. Tanto el poeta como el profeta tienen acceso a la verdad no por sus propias fuerzas, ya que como diría Hesíodo ambos no son más que vientres, sino porque por su boca habla la palabra de un dios. El poeta y el profeta están inspirados por las Musas y por Apolo, respectivamente, del mismo modo que el Rey lo estará por Zeus cuando pronuncie en la asamblea palabras «dulces como la miel», con las que conseguirá calmar el ánimo de los guerreros y conducirlos para lograr la realización de sus propósitos.

En estos tres casos nos encontramos con lo que podríamos llamar la heterenomía de la palabra verdadera. Si queremos alcanzar la verdad deberemos ser conscientes de que ello no es posible con nuestras propias fuerzas. Por el contrario, tendremos que recurrir a la palabra de otro, a la palabra de alguien que nos es totalmente ajeno, por su propia condición, como lo es un dios. El acceso a la verdad sólo es posible, pues, mediante una relación de dependencia, por ejemplo, las Musas, en tanto que si quieren dicen la verdad, pero también pueden decir mentiras, y así nos concederán la verdad o no, según el caso.

Si seguimos la historia de la literatura griega podremos ser testigos de un proceso en el que se tratará de ir avanzando desde la heteronomía a la autonomía de la palabra, en el que la palabra y el acceso a la verdad irán siendo conquistados progresivamente. En dicho proceso el *lógos,* que en un principio fue la palabra pronunciada con autoridad, pero con una autoridad que le era ajena a la propia palabra, irá tratando de conquistar la autonomía a través de una serie de pasos que intentaré esbozar a continuación.

En primer lugar, deberíamos hablar de los poetas líricos, puesto que en sus obras comienza a darse esa progresiva emancipación de la palabra. Para muchos de ellos, la función de la poesía ya no será el lograr el acceso al conocimiento de una verdad transcendente, de una verdad que nos es ajena por estar por encima de nosotros, sino que por el contrario, de lo que se tratará es de acceder al conocimiento de lo inmanente, de acceder al conocimiento de nosotros mismos, relativizando, si es preciso, las nociones de verdad establecidas.

Así lo hará Safo al contrastar los valores literarios del *epos* con los que ella desarrolla en sus poemas, y así lo hará también Arquíloco al rechazar sin complejos los principales valores de la aristocracia guerrera sistematizados en los poemas homéricos. El poeta lírico, al expresar sus gustos o simplemente sus opiniones intentará, en algunos casos, formular una nueva concepción de la verdad. La verdad vendrá ahora dada por la propia palabra del poeta y se entronca no en la voz de las Musas, Apolo o Zeus, sino en la propia condición humana. La ascensión hacia

la verdad no supone la superación de la condición humana, como ocurría en Hesíodo, sino, por el contrario, una profundización en esa misma condición. Es conociéndonos a nosotros mismos como podremos llegar a alcanzar el conocimiento de la verdad, y no olvidándonos de nuestra propia condición, tal y como había dicho Hesíodo.

Ahora bien, junto a esa línea de desarrollo de la lírica tendremos otra que podríamos denominar de la palabra política, en la que la palabra del poeta no busca el acceso a la verdad mediante una profundización en sí mismo, sino mediante una explotación de lo que podríamos llamar la dimensión social. Éste será el caso de los poemas de Tirteo, Alcmán o Solón, en los que la palabra poética trata de imbuirse de una determinada moralidad, ya sea bélica y política, en Tirteo y Solón, o bien simplemente social, como en el Partenio de Alcmán, en el que es el nosotros colectivo del coro femenino el que canta.

La dimensión social de la lírica también podrá apreciarse a través de la insistencia que algunos poetas ponen en la descripción de una institución, el *Banquete,* núcleo de la sociabilidad masculina helénica y lugar en el que se produce la poesía y el diálogo desde Homero hasta Platón. El Banquete pasará así de ser meramente el lugar en el que el aedo recitaba su poema inspirado por las Musas, a ser el punto de encuentro en el que mediante el intercambio social y el buen uso de la bebida es posible a los hombres situarse en el camino que conduce a la búsqueda de la verdad.

Partiendo pues de la figura arcaica del poeta se nos abre un doble camino: por una parte, tendremos una nueva figura del poeta que se investiga a sí mismo, abriendo así un camino que posteriormente será desarrollado por Heráclito y más tarde por Sócrates; y, por otra, tendremos una versión diferente de esa misma figura en la que el poeta sigue apelando a la palabra que está dotada de autoridad y mediante ella trata de aconsejar y de gobernar a sus conciudadanos. En este segundo caso tendremos las figuras, a veces históricas y a veces legendarias, de los Siete Sabios, que marcan también otro paso más en el camino que nos va a llevar al encuentro de la figura del filósofo.

La realidad histórica es enormemente compleja y supera muchas veces todos los intentos de sistematización. Por ello, al examinar el caso de cada uno de los filósofos presocráticos podrá verse cómo se configura ajustándose a veces a esta tipología y, en otras ocasiones, utilizando formas mixtas, como ocurre, por ejemplo, en el caso de Heráclito de Efeso, quien pretendió efectivamente investigarse a sí mismo, pero sin renunciar por ello a intentar dirigir a sus conciudadanos. En cada uno de estos casos habría que estudiar, a su vez, la figura de cada uno de estos filósofos en relación con el contexto institucional y social en el que vivió. En el propio caso de Heráclito, por ejemplo, la transición del sacerdote conocedor con carácter exclusivo de algunos mitos a la de la filósofo, conocedor de un tipo de saber especial, tiene lugar con

una gran continuidad, ya que Heráclito había sido, por privilegio familiar, sacerdote del culto de Deméter en su ciudad.

En otro caso, como el de Parménides, será la utilización de una determinada forma poética tradicional la que servirá de expresión a la verdad filosófica que aparece bajo la máscara de una verdad revelada por las Helíades y, por lo tanto, no plenamente autónoma. Y es que este proceso no va a seguir un camino recto y sin obstáculos, sino que tendrá que perderse por numerosos meandros y luchar constantemente con la herencia del pasado y con el enorme peso de una tradición literaria que constituía el núcleo esencial de la cultura griega, como lo es la tradición épica.

Un paso adelante más en este proceso de conquista de la palabra lo vendrán a suponer los *sofistas*. Para ellos será precisamente la autonomía de la palabra el núcleo central de su pensamiento y, por ello, dedicarán una atención especial al lenguaje, tratando de lograr mediante su análisis el dominio de la técnica de la persuasión. Hasta llegar a ellos la persuasión no era concebida como una técnica, sino como un don, que podía conceder Zeus a los reyes, y las Musas al poeta. El sofista, al proclamar su pleno dominio de lo que hasta entonces venía a constituir un regalo de la divinidad, conseguirá dotar de radical autonomía a la palabra. Y, por otra parte, al señalar, mediante la crítica de todas las leyes el carácter relativo de todas las normas morales y culturales, llevará esta autodeterminación hasta su extremo más radical.

Por ello será necesaria la reacción primero socrática y luego platónica. Mediante ella tratarán de conciliarse una serie de extremos que el devenir histórico había querido, al parecer, separar. Puesto que el conocimiento de sí mismo y el análisis del lenguaje y las diferentes leyes se intentarán hacer compatibles con la búsqueda de un terreno firme, que sirva para enraizar todos estos términos en un suelo común en el que puedan descubrir su verdad. La figura del filósofo socrática y platónica, al proclamar en el primero de estos casos su respeto de las leyes, y en el segundo la subordinación del mundo material al mundo de las ideas, logrará llevar a cabo una especie de síntesis dialéctica entre la inicial figura del poeta y todas aquellas, como la del poeta lírico y la del sofista, que la habían negado. El filósofo tendrá sus raíces no en la Tierra, sino en el Cielo, se investigará a sí mismo para descubrirse miembro de un conjunto mucho más amplio, el de la ciudad, y parte de un mundo que por un lado le es ajeno —el mundo de las ideas—, pero al que por otro lado ha de volver para poder lograr su identidad.

Todos estos elementos continuarán estando presentes a partir de Platón, aunque irán tomando diferentes configuraciones según los casos. En unas ocasiones se podrán acentuar más los componentes de carácter inmanente y se reivindicará en mayor medida la autonomía del lenguaje y el conocimiento humanos, estaremos entonces ante la tradición atomista o epicúrea. En otros, se destacarán por el contrario mu-

cho más los componentes de carácter transcendente y se reafirmará la dependencia del hombre en relación con otras entidades superiores. Estaremos así, por ejemplo, dentro de la tradición neoplatónica y gnóstica. Y también podrá ocurrir que lo que se destaque sea el componente colectivo y los aspectos morales y legales: estaremos entonces ante la tradición aristotélica y, más tarde, estoica.

Bajo una u otra modalidad tenemos al filósofo perfectamente definido. Ya no será posible confundir un filósofo con un poeta, y todo el saber contenido en la antigua poesía quedará descalificado, al igual que Platón descalificará al rapsoda *Ion* en el diálogo que lleva ese nombre. La poesía ya no es verdadera, los mitos ya no nos cuentan verdades, lo más que podremos encontrar en ellos será la apariencia de la verdad y, por ello, lo que le corresponde al filósofo será la producción de unos mitos —los mitos platónicos— en los que las apariencias de la verdad sirvan a la verdad filosófica, al convertir el mito en una mera alegoría.

La distancia entre el mito y la filosofía, entre el poeta y el filosófo, será a la vez una distancia histórica —el mito y el poeta son anteriores en el tiempo—, una distancia social —corresponden a arquetipos humanos distintos—, una distancia en el lenguaje —corresponden a dos modos de hablar y de hablantes diferentes— y una distancia intelectual. Naturalmente todas estas distancias están interrelacionadas entre sí, y por ello la transición del mito a la filosofía resultará incomprensible si no las tenemos simultáneamente en cuenta. Hasta ahora hemos analizado las dos primeras, veamos qué ocurre con las otras dos.

III

Desde la publicación de las obras de M. MacLuhan se ha venido destacando progresivamente la importancia que los medios de comunicación poseen a la hora de formular un determinado mensaje. La aplicación de los principios de su método a los campos de estudio antropológico e histórico ha traído consigo la elaboración de una serie de teorías que han querido analizar la distinción entre el mito y la filosofía no como una distinción entre mentalidades o formas de pensar sin más, sino básicamente como una distinción entre formas de comunicación.

Es evidente que existe una interrelación entre algunos tipos de conocimientos y determinados sistemas de comunicación. Así, por ejemplo, resulta imposible elaborar un tipo de conocimientos basado en la medición, como la astronomía babilónica, si no se dispone de un sistema de medidas y unos registros que permitan conservar las mediciones realizadas. Y, del mismo modo, resulta imposible analizar la estructura del lenguaje si no disponemos de un registro escrito que nos permita enfrentarnos al texto, distanciarnos de él y considerarlo como un objeto.

Partiendo de esta perspectiva se han pasado a explicar muchas de las características de la llamada mentalidad primitiva, o mentalidad prelógica, o del llamado «pensamiento salvaje», más que mediante el estudio de una serie de categorías que serían específicas de ese tipo de pensamiento, por el condicionamiento que impone el modo de comunicación disponible.

Si sólo disponemos de un modo de comunicación oral, lo que ha ocurrido a lo largo de la mayor parte de la historia de la humanidad, el proceso de formación, acumulación y transmisión de conocimientos tendrá que tener necesariamente unas características muy diferentes al mismo proceso realizado con la ayuda de la escritura. En primer lugar, en el mundo de la oralidad habrá que recurrir sistemáticamente a la *memoria,* de ahí, por ejemplo, la importancia que la memoria posee en el pensamiento griego en relación con la poesía y con las condiciones de acceso a la verdad. Pero, además de desarrollar un tipo específico de memoria, muy diferente de las técnicas mnemotécnicas que se utilizan teniendo como auxiliar la escritura, el saber oral será incapaz de llevar a cabo una sistematización analítica de los niveles del conocimiento. Más que diferenciar los distintos tipos de hechos y desarrollar saberes específicos acerca de los mismos, el conocimiento oral estará interesado en integrar lo más posible los distintos tipos de conocimientos. De ahí el interés del mito en interrelacionar hechos que nosotros consideraríamos aisladamente, como los relativos a plantas, a animales, o al saber astronómico y a los hechos sociales, rituales y políticos.

Esta integración de diferentes niveles de conocimiento, característica del mito y de la cultura oral, es lo que da muchas veces al mito una apariencia de irracionalidad y confusión, que desaparece en cuanto sepamos descifrar el gran número de códigos que el mito está utilizando simultáneamente. La utilización de ese sistema de códigos hace que el saber oral aparezca como una totalidad, por ello es por lo que el *Ion* platónico, ese rapsoda ambulante, pretendía saber de todo. Si aparece como ridículo a los ojos de Platón será porque en su época Grecia, o por lo menos Atenas, vive ya bajo el dominio de la civilización de la escritura, que había permitido diferenciar y sistematizar saberes, como los saberes médicos, codificados por los tratados hipocráticos, matemáticos, etc.

Y es que de Homero a Platón Grecia había recorrido un largo camino que nos lleva desde una poesía de tradición oral, muchos siglos anterior a Homero, a la fijación por escrito de esa misma poesía mediante un instrumento, el alfabeto, desarrollado —según algunas hipótesis— para registrar por escrito precisamente el *epos* y el desarrollo de una cultura de la escritura.

El desarrollo de la cultura escrita permitió, como decíamos, sistematizar diferentes tipos de saberes. En un principio tenemos a Hesíodo, cuya obra resulta incomprensible sin hacer referencia a la escritura,

que trata de sistematizar, por una parte, las genealogías divinas y fijarlas por escrito, y que, por otro lado, intenta ofrecer a su hermano toda una panoplia de consejos técnicos y morales para hacer de él un buen campesino beocio. El proceso de sistematización del saber ya está en marcha y en ese proceso se irán acotando sucesivamente sus diferentes campos. Así por ejemplo, Hesíodo reduce, en lo esencial, las relaciones entre los dioses a un esquema genealógico. Ello es así, no porque —como se ha dicho— antes la mitología fuese un caos, ya que en todas las mitologías primitivas las relaciones de parentesco juegan un papel primordial, sino porque le interesa abstraer el hecho genealógico frente a otras dimensiones presentes por igual en el pensamiento mítico. Piénsese, por ejemplo, las escasas referencias a plantas y animales presentes en Hesíodo.

La *Teogonía,* por un lado, y, por otro, la elaboración de otras obras por parte del poeta beocio como el *Escudo de Heracles,* los catálogos o los *Trabajos y los días,* ponen de manifiesto ese mismo interés por acotar campos, por separar hechos y sistematizar su descripción. Hesíodo será en este sentido una especie de punto intermedio entre la mitología primitiva, tal y como puede recogerla el antropólogo en su trabajo de campo, y los manuales escolares de mitología griega y latina, como el de Apolodoro y el de Higinio.

El desarrollo de la cultura escrita permitió sistematizar y codificar no sólo los saberes, sino también las relaciones sociales, al poner las leyes por escrito. Y así la administración de justicia, que en principio era patrimonio de las familias nobles, que transmitían oralmente el conocimiento de los preceptos divinos que regulan la administración de la misma, pasará a ser un patrimonio de la colectividad, que inicialmente se limitará a fijar y codificar las leyes existentes, y posteriormente pasará, a su vez, a elaborarlas.

El estudio del proceso de codificación y promulgación de las leyes ha sido objeto de la atención de los historiadores y no ha llamado, en muchos casos, la atención de los filósofos. Sin embargo, algunas hipótesis recientes como las de J. P. Vernant y las de M. Foucault, no han dejado de llamar la atención sobre la importancia que para la emancipación de la palabra y el pensamiento debió haber tenido el hecho de que los textos se fijasen por escrito, pudiesen consultarse, ser discutidos y, posteriormente, redactados tras un debate acerca de sus características.

De hecho, la figura de los sofistas, cuya importancia para el estudio de la génesis de la figura del filósofo ya habíamos destacado, resulta incomprensible sin hacer referencia al mundo de las asambleas en las que se aprueban las leyes, y de los tribunales en las que éstas se aplican para beneficio o para perjuicio de cada uno de los ciudadanos. La asamblea presupone la utilización de las ideas y los conceptos y su plasmación en leyes, mientras que el tribunal trae consigo la alianza entre el uso de las leyes y el ejercicio de la retórica.

El desarrollo de la cultura escrita trajo consigo el nacimiento de los géneros literarios diferenciados. Un género literario, sin embargo, es algo más que una serie de convenciones retóricas y gramaticales, corresponde a unas formas de expresión que van indisolublemente unidas a unas formas de pensamiento y, en la historia griega, se da además el caso de que algunos géneros están indisolublemente unidos a una época, como la épica y la lírica, e incluso a una ciudad, como la tragedia y la comedia antigua lo están en gran modo —aunque no exclusivamente— con Atenas.

La filosofía griega no se plasmará en ningún género literario específico y el libro filosófico conocerá una larga historia que irá desde el poema de Parménides o las sentencias de Heráclito, hasta el seco tratado aristotélico, pasando por los brillantes diálogos de Platón.

El libro filosófico, al igual que la formulación de un lenguaje y un vocabulario filosóficos, son el resultado de un largo proceso histórico que, desde los tanteos de los presocráticos, nos llevará a la terminología técnica de la lógica aristotélica. Ese mismo recorrido es el propio de una cultura en la que el libro no es más que una ayuda para la memoria, como ocurre en el caso de Heráclito y su libro depositado en el templo de Artemis, hasta otro estadio cultural en el que el libro se escribe para ser leído, sin que exista ningún intermediario entre el escritor y su lector.

Entre estas dos fases se sitúa Platón, con su rechazo de la escritura como peligro para el debilitamiento de la memoria, y con sus diálogos en los que es mediante la fijación de una conversación, del lenguaje oral, como pretende producirse un texto filosófico. Pero el diálogo platónico no es sólo una convención literaria, sino que lleva implícita toda una concepción de la filosofía. Para Platón el acceso a la verdad sólo se consigue mediante un relación humana entre el maestro y el discípulo, en la que el eros desempeñará un papel privilegiado al poner a sus almas en el camino de la verdad. Estamos, pues, aún cerca de la concepción propia de la lírica y en relación con una institución específica de ella como lo era el Banquete, ahora transformado en instrumento filosófico.

A partir de Aristóteles, por el contrario, la filosofía, tras el episodio de los cínicos, que pretendieron unir la búsqueda de la verdad a la provocación social, pasará a convertirse en una actividad solitaria. La verdad permanece oculta en lo más profundo de un texto y será mediante la operación de la lectura como —a solas con nosotros mismos— podremos lograr el acceso a ella. Hemos entrado ya definitivamente en una civilización de la escritura.

La unión entre filosofía y escritura es enormemente importante en la Grecia Antigua debido a la importancia que en la filosofía helénica posee la reflexión sobre el lenguaje. Una parte importante de la reflexión aristotélica se centra, o bien en el estudio de la proposiciones, como es el caso de la lógica, o bien incluso en el de las figuras del len-

guaje y los géneros literarios, como ocurre en los casos de la *Retórica* y la *Poética*. E incluso la parte más abstracta de la filosofía del estagirita, la mal llamada Metafísica, es una reflexión acerca de las formas en que puede decirse el Ser. Lengua, texto y filosofía constituyen los vértices del triángulo aristotélico, un triángulo cuyas reflexiones, estrechamente vinculadas a muchos aspectos de la filosofía y la cultura helénicas, conoció un extraño destino en el ámbito de la filosofía occidental: el de pasar a identificarse con la reflexión natural, es decir, con el modo humano, con el modo racional de pensar.

Aristóteles fue, entre otras muchas cosas, el primer historiador de la filosofía y, como es sabido, también fue el primero en deformar la historiografía filosófica en germen, al hacer que todas las filosofías anteriores a la de él apareciesen como una prefiguración de la suya propia. Esta peligrosa tendencia a estudiar el pensamiento del otro tomando como única referencia el pensamiento propio ha venido a instaurarse posteriormente como un modo de reflexión natural dentro del ámbito de la filosofía europea. Partiendo de ella es de donde han derivado numerosas incomprensiones del pensamiento mítico, por lo que será necesario pasar a analizarlas al estudiar la diferencia entre el mito y la filosofía desde el punto de vista intelectual, o desde el punto de vista de sus contenidos.

IV

Podríamos afirmar que toda la reflexión filosófica acerca del mito posee una característica en común. El mito es concebido por una parte como el pensamiento ajeno, como el pensamiento del otro, con el cual no nos es posible identificarnos, y no sólo eso sino como aquel pensamiento del que es preciso liberarnos. El mito es la opresión, la filosofía es la libertad y el paso del primero a la segunda es una gran hazaña, similar a los combates librados contra los persas en la llanura de Maratón.

Por esta razón, la reflexión occidental acerca del mito, que se extiende desde Platón hasta finales del siglo XX, ha sido un constante esfuerzo de domesticación del mismo, de reducción del mito a algo distinto de su naturaleza. El mito por sí mismo parece ser absolutamente inexplicable, por ello será necesario reducirlo a lo que no es, transformarlo en algo más próximo a nuestro modo de pensar, con el fin de poder analizarlo metafóricamente, afirmando que es el mito es «como si fuese...».

Las primeras muestras de este modo de pensar las tendremos en la propia Antigüedad griega con Jenófanes de Colofón, quien concebirá los mitos como la plasmación de una gigantesco error. El mito será condenado por él, basándose en el carácter antropomórfico de las deidades olímpicas y mediante una crítica de su conducta moral.

Junto a la condena de Jenófanes se extenderá la de los *logógrafos* jonios, como Hecateo, quién afirmará que «las historias de los griegos, tal y como se me aparecen son múltiples e irrisorias» (Frg. 1 = *F. Gr. Hist.* 1. F 1 [Jacoby]), y la de otros filósofos, como Heráclito, que criticaba la polimatía de Homero y Hesíodo y afirmaba que estos poetas, hasta entonces considerados como el paradigma de todo el saber cultural helénico, no sabían nada.

Pero esta condena del pensamiento mítico, que irá acompañada de una censura a la cultura popular, llevada a cabo en nombre de la moralidad y la auténtica sabiduría, se verá reforzada al llegar a Platón, para quien el mito no sólo será un simple error, sino que constituirá una auténtica perversión.

Es sabido que la teoría platónica del conocimiento se estructura en torno a la llamada doctrina de las ideas. De acuerdo con ella, el acto gnoseológico ha de consistir, a la vez, en proceso de abstracción y de recuerdo, mediante el cual, partiendo de las apariencias que el mundo sensible nos ofrece, hemos de ir ascendiendo progresivamente hacia el conocimiento de las ideas. El camino a seguir ha de ser siempre, pues, el que nos lleve de la apariencia a la realidad, de la materia a la forma. Pero hay tres tipos de personajes que se empeñan en pervertir la ruta del conocimiento haciéndola cambiar de sentido: se trata del *poeta,* el *artista* y el *sofista,* quienes mediante la ficción poética, pictórica o retórica, no cesan de construir un mundo de apariencias en el que la materia teje nuevas formas que nos alejan constantemente del conocimiento de las auténticas formas, de las ideas.

No podemos prescindir totalmente, sin embargo, ni del arte, ni de la poesía, ni de la retórica, por lo cual será necesario invertir todo este proceso y hacer que el filósofo, que es el que goza en mayor medida del trato con las ideas, y quién está destinado a gobernar la ciudad, controle a los poetas y a los artistas, y practique el arte de la persuasión para logar la educación de sus conciudadanos mediante la formulación de una serie de mitos que serán básicamente concebidos como alegorías.

Deberemos exponer nuestras verdades filosóficas en clave para que así lleguen a ser comprensibles para la multitud, puesto que la mayoría de los seres humanos, por su propia naturaleza, no estarán capacitados para acceder al conocimiento filosófico. Y mediante este sistema nos será muy fácil gobernarlos, conseguir el control de sus cuerpos, ya que disponemos del control de sus almas.

El proyecto político platónico fracasará, como es sabido, en sus desgraciados intentos de aplicación y permanecerá únicamente como un *desideratum* en toda la filosofía helénica posterior, pero al contrario que él, la concepción platónica del mito va a conocer, aunque sea invirtiendo su sentido, un extraño éxito en siglos posteriores.

Una persona tan poco sospechable de dar culto a lo irracional, como Aristóteles, afirmaba en algún lugar que «cuanto más solitario y

aislado estoy, tanto más he llegado a amar los mitos» (Frg. 668, Rose). Esta idea aristotélica llegará a conocer un extraño éxito a partir del siglo IV a.C., puesto que a la vez que los griegos se pondrán a dar cuenta de su pasado, desarrollando en la Época Helenística la técnica filológica y recogiendo manuscritos y tradiciones antiguas, comenzarán también a amar los mitos.

Los mitos ya estaban lejanos. No había que enfrentarse cara a cara con ellos, como habían tenido que hacer Jenófanes o Heráclito, y por ello se los podía tratar incluso con cariño. El mito, a lo largo de la Época Helenística y Romana conocerá, por una parte, un cierto renacimiento, con el desarrollo —por ejemplo— de las religiones orientales y volverá a ser capaz de suscitar la fe popular y culta. Pero, por otro lado, también será capaz de suscitar una nueva fe en la que el amor al pasado y al mito llevarán a buscar en él un significado oculto, un mensaje en clave que conserve una verdad racional tras la máscara de una apariencia engañosa, sí, pero no vana o ridícula.

Estaremos entonces en la época de las interpretaciones alegorizantes, que llegarán a conocer un enorme éxito y perdurarán a lo largo de la Edad Media.

De acuerdo con ellas, el mito, que posee un gran prestigio cultural —aunque no religioso— ha de estar constituido por una o varias alegorías encadenadas que podrán ocultar verdades de una triple naturaleza: *a)* histórica, *b)* natural, y *c)* moral. En el primero de estos casos la narración mítica recogería sencillamente acontecimientos históricos, pero dándoles un matiz simbólico, cambiando, por ejemplo, los reyes en dioses y transformando las invasiones de pueblos y las grandes batallas de la historia en fabulosos combates míticos. En esta corriente interpretativa cabe destacar la figura de Euhémero de Mesenia, padre del método y autor de una novela en la que pretendía demostrar la existencia de una remota isla en la que se conservaría una antiquísima inscripción que nos relata los hechos de dos reyes, que luego aparecerían convertidos en los dioses Cronos y Zeus. Dentro de esta corriente cabe situar también los primeros libros de la obra histórica de Diodoro Sículo, en los que podremos observar cómo los antiguos reyes y héroes culturales, que habían ido descubriendo los elementos que definen la civilización (agricultura, ley, etc.) serán progresivamente divinizados.

La segunda de estas corrientes traducirá los personajes y episodios míticos en fenómenos naturales: los Centauros, que entran en tromba en los banquetes, violando mujeres y apoderándose del vino, pasarán a ser una manifestación mítica de los torrentes, y toda la mitología de Zeus no será más que un comentario de los diferentes fenómenos metereológicos.

Y, por último, la tercera de estas corrientes consistirá en alegorizar los distintos personajes míticos, de modo que episodios de su vida puedan servirnos como ejemplos para guiarnos por el camino de la virtud.

Así, por ejemplo, Herakles y sus trabajos, sus sufrimientos antes de llegar a la divinización, pasarán a simbolizar la lucha del alma en esta tierra antes de alcanzar su definitiva morada en el cielo, del mismo modo que el viaje de Odiseo y su retorno a Ítaca vendrá a representar ese retorno del alma a su patria de origen, situada siempre fuera del mundo material, encarnado por Circe, Calipso y las Sirenas.

Las claves de la interpretación alegórica pasarán a ser asumidas por el cristianismo a partir del momento en el que los cristianos deciden valorar positivamente la *paideia* griega.

En un principio, los dioses del paganismo no representaban —por ejemplo en san Pablo— problema alguno para los cristianos, ya que sencillamente no existían, y por esa razón, por ejemplo, era lícito consumir la carne procedente de sus sacrificios. Pero poco a poco se irá desarrollando un proceso de demonización mediante el cual esos dioses inexistentes pasarán a convertirse en unos dioses falsos, en unas apariencias de dioses que poseen una realidad ontológica porque son, ni más ni menos, encarnaciones del demonio, trampas que el maligno tiende antes de la llegada de Cristo a los seres humanos para apartarlos del camino de la verdadera religión. La mitología clásica aparecerá así demonizada y en cierto modo reforzada, ya que la fe religiosa le otorga una realidad que el desgaste de la historia parecía haberle quitado.

Pero superada la etapa de las persecuciones y una vez que el cristianismo primero sea legalizado y luego se mantenga aliado con el poder, la necesidad de lograr un desarrollo cultural hizo necesaria la asimilación de las formas de la cultura pagana —sobre todo de las formas literarias— y, por ello, el mito volverá a ser valorado siguiendo las claves alegóricas anteriores, y así continuará a lo largo de toda la Edad Media, en la que, sobre todo hacia el final, el conocimiento de la mitología pagana era sinónimo de conocimiento de la cultura clásica.

El desarrollo del Renacimiento y la llegada a Occidente de nuevos textos traídos por los eruditos bizantinos volvió a poner de moda, en el siglo XVI, el mito griego, pero no bajo sus formas más clásicas sino en las versiones más tardías en las que el mito helénico se mezcla con la mitología egipcia y la filosofía griega formando ese extraordinario conglomerado que es el *Corpus Hermeticum*. Este conjunto de tratados griegos y latinos de los primeros siglos de nuestra era, que recoge las revelaciones de Hermes Trismegisto (tres veces grande), síntesis del Hermes griego con el egipcio Thoth, pasará a disfrutar de un enorme prestigio, y llegará a estar considerado la expresión más antigua de toda la sabiduría griega y como muy anterior a Homero. Esta filosofía hermética pasará a desempeñar un papel muy importante en el desarrollo del neoplatonismo florentino, y a través de la figura del Giordano Bruno, llegará a constituir una de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XVI.

Pero los fines de ese siglo verán surgir una revolución filológica que situará el *Corpus Herméticum* en la cronología que le corresponde

dentro de la historia literaria griega, con lo que reestablecerá la primacía de Homero, por lo que se podría decir que se desvaneció el sueño de la hermandad mitológica y cultural helénico-egipcio-babilónica, con sus concomitancias con la Biblia, con lo que el mundo Europeo tendrá que enfrentarse, por un parte, con la más antigua tradición griega, que le era ajena, y, por otro lado, con todos los pueblos surgidos de la naturaleza y descubiertos en el territorio americano.

Si se quisiese hablar de una época en la que por vez primera Europa, la heredera de la tradición clásica, se tuvo que enfrentar con un mundo totalmente ajeno, esa época sería sin duda alguna la época de los grandes descrubrimientos geográficos. Sin embargo, curiosamente, ese encuentro masivo con lo otro no sirvió para cambiar la concepción europea de la barbarie ni del mito, sino que, por el contrario, vendría a reforzarla.

En efecto, si exceptuamos la obra de algunos cronistas de Indias y la de Bartolomé de las Casas, veremos cómo el estudio de la idolatría de los indios de las Américas se llevó a cabo, como era de esperar, tomando los modelos culturales de los que disponían los europeos: es decir, a partir de la Biblia y de la propia tradición clásica. Autores como Herodóto pasarán así a ser leídos de nuevo, personajes de la mitología, como las Amazonas, serán «descubiertos» en el Nuevo Continente. Podríamos decir que sólo se podía descubrir lo que ya se sabía de antemano, aquello que era digerible a partir de un molde cultural preestablecido, y por ello la época de los descubrimientos no producirá un efecto inmediato sobre la interpretación del mito.

Una vez finalizado el siglo XVI, el racionalismo del siglo XVII y el posterior desarrollo de la Ilustración tampoco van a ser especialmente favorables para el logro de la inteligibilidad del mito. Los filosófos ilustrados lucharán por el desarrollo de una *religión natural,* de una religión no contaminada por las tinieblas de la superstición y en la que el rito desempeñase un papel insignificante, de una religión de alto contenido moral y centrada prácticamente en torno a una creencia de carácter deísta.

La mitología, con su proliferación de dioses, y con sus luchas, asesinatos, engaños y adulterios divinos, de poco podía servirles para este propósito. Su destino, por lo tanto, será el de ser descalificada, o bien como producto de las supersticiones populares, o bien como la obra de unos sacerdotes primitivos, hábiles urdidores de mentiras que tratarían de tener sometido al pueblo en un estado de temor reverencial que sólo podría disipar el desarrollo de la filosofía.

Sólo conoceremos una excepción, la obra de Giambatista Vico, *Scienza Nuova,* en la que se valora el pensamiento mítico como el producto de la imaginación, como algo dotado de una naturaleza específica que lo distingue del pensamiento racional, cuyo lugar de origen se halla en la primera etapa de la historia de la humanidad. Pero Vico

permanecerá prácticamente desconocido hasta llegar el siglo XIX, por lo que podremos afirmar que la influencia de su obra en este campo sería mínima.

La combinación del conocimiento de los pueblos de la Antigüedad, tal y como aparecen en las obras de los autores clásicos, con los conocimientos que iban proporcionando los pueblos indígenas de América y África, comenzó a dar sus frutos cuando una serie de autores, como el padre Laffitau o el presidente Des Brosses, intentó mediante esta comparación entre las costumbres de los salvajes americanos y las de los primeros tiempos o, en el segundo de estos casos, mediante la comparación del culto de los animales entre los pueblos africanos y el que se daba entre los antiguos egipcios, alcanzar la comprensión de las primeras etapas de la historia de la humanidad, abriendo paso así a todos los desarrollos evolucionistas que serán característicos del siglo XIX.

Sería muy difícil resumir en un breve espacio todas las aproximaciones a la lógica del mito que tuvieron lugar a lo largo de los siglos XIX y XX, por ello a continuación sólo se ofrecerá un breve esquema en el se intentarán destacar algunos de sus momentos más importantes.

El siglo XIX comienza con el romanticismo y, dentro de este movimiento, cabe destacar para la interpretación de los mitos la importancia de la obra de Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Volker, besonders der Griechen* (1810-1812), en la que este autor, que será muy admirado por Hegel, desarrolla no sólo una teoría de la mitología, sino también del desarrollo de las primitivas fases de la historia de la humanidad.

Para Creuzer, desde los primeros tiempos el mundo se dividió entre los pueblos de agricultores y los de ganaderos, cuya fusión y enfrentamiento constituirá la trama y la esencia de la historia de las religiones, en la que desempeñará un papel fundamental el traspaso de dioses e ideas religiosas de una cultura a otra, llevado a cabo mediante la actividad evangelizadora de unos primitivos sacerdotes.

Será precisamente este papel dado a los sacerdotes lo que hará que la obra de Creuzer alcance prestigio en algún país católico, como Francia, pero también traerá consigo su desprestigio en Alemania, donde se le llegó a considerar un agente de los jesuitas. Sin embargo, dejando a un lado estas consideraciones ocasionales más o menos afortunadas, la obra de Creuzer, a pesar de sus numerosas inexactitudes —atribuibles en muchas ocasiones más a la época que al autor— nos proporciona un instrumento hermeneútico enormemente interesante, gracias a su uso de la noción de *símbolo* y de simbolismo, que habría servido a la humanidad primitiva para expresar sus sentimientos y para ir expresando a su vez, de forma figurada, las más profundas verdades filosóficas y religiosas, mientras se iba desarrollando un doctrina moral.

El símbolo, que sería simple, expresivo y preciso, actuaba de forma directa e instantánea, y sería anterior al desarrollo de otra formas de

expresión, como la alegoría y el mito. Este último, al contrario del símbolo, que trabaja con formas, lo hace con palabras y va acumulando una enorme cantidad de símbolos, utilizando para su elaboración hechos históricos, fenómenos físicos, así como hechos linguísticos mal interpretados.

Creuzer nos descubre, pues, una nueva forma de pensar, que tendría sentido en una determinada época de la historia de la humanidad, y que habría intentado, al igual que lo intenta la filosofía de su época —la del Idealismo alemán— tratar de expresar lo infinito mediante lo finito, con todas las contradicciones que ello implica.

Sin embargo, tras la positiva valoración de Hegel, la obra de Creuzer conocerá un destino desgraciado, puesto que por una parte el desarrollo de los conocimientos históricos y filológicos en todos los campos que él se vió obligado a tratar —desde el hinduismo a los pueblos germanos, pasando por Egipto, Babilonia, Grecia y Roma— la volverán caduca. Y, por otro lado, los propios valores del discurso histórico decimonónico impondrán —sobre todo en Alemania— las nuevas visiones historicistas.

Podríamos encarnar dichas visiones en dos autores: Karl Ottfried Muller y Johann Jakob Bachofen. Educados en tradiciones culturales muy diferentes y lejanos también por sus profesiones —el primero de ellos será filólogo y arqueólogo, y el segundo, jurista—, ambos tratarán de analizar los mitos buscando en ellos una verdad histórica. Pero mientras en el caso de Müller esa verdad histórica será de carácter político, pues los mitos recogen el recuerdo de las grandes migraciones que configuraron el pueblo griego, y sus principales dioses, como Apolo, o sus héroes, como Herakles, son la encarnación de los diferentes «espíritus nacionales», para Bachofen, por el contrario, los mitos nos guardarían el recuerdo del tránsito de las primeras etapas de la historia de la humanidad.

En opinión de este jurista de Basilea la humanidad conocería una primera etapa, a la que denominaria hetairismo, caracterizada por el predominio de la violencia masculina, y en la que no existiría ni el matrimonio ni las formas más elementales de organización social o de culto religioso. Como reacción frente a la violencia masculina las mujeres se unirían para formar las sociedades matriarcales, en las que conseguirían imponer unas determinadas leyes, basadas en la venganza de sangre, y organizar una serie de cultos y una visión del mundo, estructurada en torno a las divinidades maternas relacionadas con la fecundidad, la tierra, la sangre y la noche.

Este primer orden social, con todas sus crueldades asociadas a la práctica de la venganza de sangre, será sustituido por un nuevo orden patriarcal, en el que se consolidará la familia organizada en torno a la *patria potestas,* y en el que nacerá el Estado, se consolidará la propiedad y se instituirá el culto de las divinidades de la luz, el Cielo y la razón.

Huella de este transcendental enfrentamiento se conservaría en todas las mitologías del mundo, y así el estudio del mito nos serviría fundamentalmente para analizar el pasado no de los reinos, como en el caso de Müller, sino de las sociedades humanas.

El enfoque historicista del estudio del mito se hará predominante en Alemania y en los países de su ámbito cultural en el campo de los estudios clásicos, y se consolidará mediante la escuela *histórico-filológica,* cuyas más destacados representantes, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Otto Kern y Martin Persson Nilsson, combinarán el acertado manejo de las fuentes literarias y arqueológicas con una reconstrucción historicista del mito griego, según lo cual es el origen histórico del mito, su localización en el espacio y en el tiempo, lo que nos da la clave de su inteligibilidad. Las circunstancias históricas externas serán así más significativas que la propia estructura interna del mito.

En el mundo anglosajón será la influencia de un historiador, Georges Grote, la que condicione en gran parte el estudio del mito. En su *History of Greece,* publicada en la primera mitad del pasado siglo, tratará Grote los mitos considerándolos una muestra de un estadio social y cultural representativo de aquellas fases de la historia helénica anteriores al mundo de la escritura. El mito, para Grote, nos proporciona también en efecto el acceso a etapas culturales pretéritas, y nos pone en contacto con civilizaciones muy diferentes a la nuestra, por lo que deberemos mirar a otros pueblos, como por ejemplo a los hindúes, si queremos comprender su funcionamiento y su lógica.

El camino abierto por Grote será seguido por toda la escuela antropológica inglesa, representada por Andrew Lang y Sir James George Frazer, en su vertiente evolucionista, y por la escuela de Cambridge en su orientación sociológica, siendo sus más destacados cultivadores Gilbert Murray, Francis Mc Donald Cornford y Jane Ellen Harrison.

La primera de estas vertientes asociará el estudio de los pueblos primitivos al de la evolución cultural de la humanidad concebida en sentido unilineal. Todos los pueblos de la tierra siguen más o menos el mismo camino en la historia, y por ello podremos reconstruir el pasado de un determinado pueblo, por ejemplo, el griego, mediante el estudio de otros pueblos primitivos que se hallen en el momento presente en el mismo estadio cultural que los griegos de una determinada época.

El estudio de la historia —mítica y ritual básicamente— así concebido nos enseñará que la humanidad ha pasado por tres fases, magia, religión y ciencia, que se han sucedido en el tiempo, pero cada una de ellas deja *survivals,* supervivencias, en las épocas posteriores, que perviven como huellas fósiles del pasado y que nos proporcionan una vía de acceso a él. Estas supervivencias serán de enorme interés en el estudio de la Antigüedad griega y romana, ya que, como demostrará Frazer, estarán presentes en ella a través de innumerables mitos y ritos, que perduraron en los siglos salvaguardados por el prestigio de la tradición.

La escuela de Cambridge se limitará, por una parte, a aplicar el método de Frazer al estudio del mito y, sobre todo, del ritual antiguo, pero, por otro lado, dará un nuevo paso hacia adelante al incorporar los logros de la sociología de Emile Durkheim y tratar de comprender consecuentemente el mito como una forma de expresión ideológica de una sociedad primitiva. El mito y el rito servirían ante todo como instrumentos que garantizarían la cohesión social, que puede verse amenazada por los peligros naturales, los enemigos externos y las tensiones internas del grupo, elementos que continuamente estarán minando la solidaridad social.

Las perspectivas que desarrolló esta vía serán enormemente interesantes, puesto que de la tradición durkheimniana van a derivar dos autores. Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss, cuyas interpretaciones del mito, junto con la de Freud, van a definir el estudio de la mitología a lo largo del siglo XX.

Recoge Dumézil la herencia de diferentes corrientes para el estudio del mito, puesto que por una parte entronca con la mitología comparada indoeuropea de Max Müller, que aunaba a mediados del pasado siglo el comparatismo filológico con las interpretaciones naturalistas de la mitología, pero por otra parte toma también la tradición antropológica —primero de Frazer y luego de Durkheim—, tradición que había rechazado explícitamente Max Müller con su rechazo a Andrew Lang.

El mito indoeuropeo, para Dumézil, puede ser analizado mediante la comparación filológica, pero no lingüística; es decir que el significado de una divinidad no podrá deducirse del mero estudio de la etimología de su nombre, sino más bien del estudio sistemático de su conducta en el mito. Mediante este método, Dumézil reconstruirá todo un sistema ideológico, dotado de una lógica específica, que nos permitiría comprender la mentalidad de los antiguos pueblos indoeuropeos. Según ese autor, esa ideología es una forma de comprensión del mundo y la sociedad perfectamente coherente, que se transmite a través del tiempo y que, como las estructuras gramaticales, hace que los relatos míticos se produzcan siguiendo determinados esquemas más o menos fijos. El mito, pues, aparece dotado de una lógica que le es propia y que es diferente de la nuestra, que no es la única lógica posible. El mito es una especie de filosofía indígena, y son las circunstancias históricas, y no sus virtudes internas, las que hacen que predomine en un determinado momento.

La concepción de Lévi-Strauss es mucho más compleja, ya que por una parte entronca también con la tradición sociológica francesa, pero por otro lado recoge una innegable influencia de Freud, Marx, y, por supuesto, de la lingüística estructural. Para Lévi-Strauss, el mito no es compresible más que si lo consideramos como parte de un sistema.

Ningún mito es analizable por sí mismo, sino que sólo es comprensible como parte de un todo, de un sistema meta-lingüístico en el que

los elementos significativos mínimos, los mitemas, vendrían a sustituir a los fonemas.

Los mitos se articulan formando estructuras en las que sistematizan informaciones de muy diversos tipos codificándolas en una serie de claves: zoológica, botánica, astronómica, sociológica, ritual, metereológica, fisiológica, que luego se interrelacionará entre sí siguiendo la estructura lógica del cálculo matricial. Responde, pues, el mito a una estructura de pensamiento tan compleja como la nuestra, e incluso podríamos decir que más compleja que la nuestra, ya que nosotros separamos todo aquello que el mito se obstina constantemente en mezclar.

Al tratarse de dos estructuras lógicas heterogéneas, el mito no puede ser explicado. Un mito no podrá ser reducido a nada distinto de sí mismo. Por lo que la única forma de comprenderlo será la de aceptarlo tal como lo es, que es lo que la cultura occidental se había venido negando a hacer a partir de Platón.

Un mensaje similar con respecto al mito podremos encontrarlo también en Freud y los psicoanalistas. A pesar de algunas de las primeras simplificaciones freudianas y de la apresurada aproximación al mito, al sueño y al delirio por parte del padre del psicoanálisis, su acercamiento al mito sigue siendo en gran parte válido, puesto que al entroncar el mito con el inconsciente, Freud nos desvela la existencia de dos formas de pensar diferentes presentes en todos y cada uno de los seres humanos, e irreductibles entre sí. La lógica del inconsciente no es en modo alguno la lógica aristotélica ni la que utilizamos para elaborar nuestras ciencias, sino una lógica que se entronca en el deseo y se rige por los principios de condensación y desplazamiento, que le permiten construirse un lenguaje enormemente complejo y no reductible a ninguna estructura gramatical.

Pero esa lógica también es la nuestra y no sirve para nada negarla, puesto que lo que echemos por la puerta se nos colará por la ventana. La coexistencia de ambas lógicas en el seno de cada ser humano y en el seno de cada sociedad nos será enormemente instructiva. No podemos afirmar, como ya hemos dicho, que el mito sea asimilable al inconsciente, ni que el hombre primitivo viva en un estado de sueño o alucinación permanente. En todas las sociedades coexisten las dos lógicas —también en las de los primitivos— que son racionales a la hora de sembrar, cazar, cosechar o construir una casa y un barco. Nada nos diferencia sustancialmente de ellos, lo que son diferentes no son nuestros seres, sino nuestras sociedades que estructuran nuestras personalidades, nuestras vidas, y nuestras formas de pensar de un modo distinto.

Desde esta perspectiva, ¿qué significa el paso del mito a la filosofía? Por supuesto, no una liberación, ya que el mito sigue estando presente en todos y cada uno de nosotros; tampoco necesariamente un avance irreversible, puesto que la historia de Europa ha conocido numerosas fases en las que la filosofía —que no siempre es una empresa de libera-

ción— ha estado ausente o sometida a las representaciones teológicas, de carácter más o menos mítico. Ese paso significa básicamente, una opción social. La filosofía es un tipo de discurso, una forma de hablar, al igual que lo es el mito, que puede gozar según los casos de una mayor o menor aceptación social. La filosofía, desde los presocráticos, y sobre todo a partir de Platón, ha gustado definirse en contraposición con el mito. Pero, si las circunstancias históricas le hubiesen sido favorables, también el mito podría haberse definido como negación de la filosofía —como se ha intentado en algunos supuestos retornos al mito en la política totalitaria de la Europa del siglo XX—. Si ello no fue así no se debió a la superioridad intrínseca de un modo de pensamiento sobre el otro, ya que ambas formas de pensar no son totalmente incompatibles, puesto que tratan de contestar básicamente a las mismas preguntas acerca de la organización de la vida social, de la vida individual y del cosmos, sino a una coyuntura histórica muy concreta.

Lo que ocurrió es que esa coyuntura histórica pasó posteriormente a estar consagrada como el mito de fundación de un cultura que gusta definirse por su acceso privilegiado al saber racional, que es la cultura occidental. La lucha de la filosofía contra el mito, y la luz contra las tinieblas, pasaría a ser así la historia de la fundación de nuestra aldea y el timbre de gloria que estaría destinado a garantizar para siempre nuestra superioridad. Así, curiosamente, el mito parece tomarse la revancha de su primitiva derrota, ya que adquiriendo la forma del relato de la derrota del enemigo primigenio, serviría para fundar un saber que pretende haberlo hecho desaparecer para siempre.

BIBLIOGRAFÍA

La producción bibliográfica acerca de todos los temas tratados en este apartado es enorme, por ello nos limitaremos a señalar algunos títulos fundamentales.

— Sobre las figuras del filósofo y el poeta y sus mutuas interrelaciones, cf.:
Detienne, M. (1985), *Los Maestros de la verdad en la Grecia Antigua,* Taurus, Madrid.
Svenbro, J. (1976), *La parole et le marme: aux origines de la poétique grecque,* Lund.

— Acerca de las figuras de los sabios, que representan la transición entre el poeta y filósofo, cf.:
García Gual, C. (1990), *Los Siete sabios (y tres más),* Alianza, Madrid.

— Sobre la figura muy particular de los filósofos cínicos, cf.:
García Gual, C. (1986), *La Secta del Perro,* Alianza, Madrid.

— En lo que se refiere a la interrelación filosofía-sociedad, pueden destacarse:
Vernant, J.-P. (1973), *Los orígenes del pensamiento griego,* EUDEBA, Buenos Aires.

Foucault, M. (1981), *La Verdad y las formas jurídicas,* Gedisa, Barcelona.

— Sobre la oralidad y las formas de pensar asociadas a ella, cf.:
Goody, J. (1984), *La domesticación del pensamiento salvaje* (1976), Akal, Madrid.
Goody, J. (1991), *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad* (1986), Alianza, Madrid.

— Sobre el mismo tema, pero referido al caso griego, cf.:
Havelock, E. (1973), *Cultura orale e civiltá della scritura. Da Omero a Platone* (1963), Laterza, Bari.
Havelock, E. (1978), *The Greek Concept of Justice. From its shadows in Homer to its substance in Plato,* Harvard University Press.
Havelock, E. (1986a), *The Literary Revolution in Greece and its Cultural consecuences,* Princeton University Press.
Havelock, E. (1986b), *The Muse learns to write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present,* Yale University Press.

— Acerca del «libro filosófico», cf.:
Untersteiner, M. (1980), *Problemi di Filologia Filosofica,* Cisalpino-Goliardica, Roma.

— Sobre las diferentes interpretaciones del mito, cf.:
Bermejo Barrera, J. C. (1979), *Introducción a la sociología del mito griego,* Akal, Madrid.
Bermejo Barrera, J. C. (1988), *Los mitos griegos y sus interpretaciones,* Akal, Madrid.

—Asimismo, cf.:
de Bries, J. (1977), *Perspectives in the History of Religions* 1961, Berkeley.
Feldman, B. y Richardson, R. D. (1972), *The Rise of Modern Mythology,* Indiana.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

Antonio Alegre Gorri

I. PROPILEOS

Tratar de lo que unos personajes determinados escribieron o dijeron, en la Grecia Antigua, entre los siglos VII y V a.C., o de lo que autores posteriores, tales como Platón y Aristóteles, pero también otros muchos, nos informan que aquéllos escribieron o dijeron, plantea algunos problemas de importancia. Como se sabe, lo que conocemos de los presocráticos, o bien son *fragmentos citados* por autores posteriores, desde Platón hasta el bizantino J. Tzetzes, citas más o menos cuidadas (las de Platón, por ejemplo, son descuidadas, menos las de Aristóteles, y mucho más exactas las de Simplicio, en el siglo VI d.C.), las más importantes de las cuales son las de los antementados, pero también las de Plutarco, Sexto Empírico, Clemente de Alejandría, Hipólito, Diógenes Laercio, Estobeo, etc.[1], o bien *testimonios*, es decir, *comentarios* que sobre los presocráticos realizaron Platón, Aristóteles, Teofrasto, y un grupo numeroso, los llamados doxógrafos, que se basaron en Teofrasto.

El primer problema es determinar si lo que los presocráticos escribieron es ciencia o filosofía; el segundo, obvio es, consiste en definir la filosofía. Se atribuye a Pitágoras el primer uso de la palabra filosofía; la etimología, amor a la sabiduría, Pitágoras la habría entendido como contemplación, pues la anécdota narra que él habría comparado a los filósofos con los espectadores de los juegos olímpicos, a cuyas celebraciones asistían tres tipos de gentes, los competidores, los negociantes y los que iban a observar y a deleitarse sin buscar la utilidad. Anécdota bien lograda, suponiendo que no fuera cierta, pues plantea el problema de si la filosofía es la contemplación desinteresada de las cosas.

1. Sobre esta problemática, cf. Kirk, Raven y Schofield, 1987, 15-23.

De entrada hay que reconocer algo que, aunque obvio, suele ser negligido: que la visión que tenemos, tanto de la filosofía como de los presocráticos, es la platónico-aristotélica. Así, el Académico, en *El Sofista,* nos dice que la filosofía es lo que ha tenido, tiene y tendrá que ver con el ser, y que, en torno al mismo, siempre hay dos posiciones, la materialista y la idealista; y Aristóteles, desde su recién fijada teoría de la causación, sostiene, en el libro I de la *Metafísica,* que los filósofos anteriores a él, o fueron materialistas o formalistas, por haber atendido sólo o a la causa material, o a la formal. Pero el Estagirita también nombra a los que él considera filósofos; y, para él, filósofos sólo son los fisiólogos, es decir, los que se ocupan de la *phýsis,* de la naturaleza, del *Kósmos,* del mundo. Los presocráticos trataron de lo que hoy en día llamaríamos ciencia, especialmente de cosmología y de astronomía; pero también de otras cuestiones: de política (por ejemplo, Heráclito), religión (por ejemplo, los pitagóricos, Jenófanes, Heráclito), de metodología (por ejemplo, Parménides), de la estructura de la realidad (por ejemplo, Demócrito), de ética (por ejemplo, Heráclito, Demócrito, y otros), del origen del hombre (por ejemplo, los pitagóricos y Anaximandro, desde perspectivas bien diferentes), etc.; es decir, de todo el universo de la realidad, entendiendo este concepto de la manera más amplia posible. ¿Por qué aplicar a todo esto el nombre de filosofía? Retornemos al, aparentemente simple, pero no tanto, concepto de contemplación desinteresada de las cosas, que es, para Aristóteles, la esencia de la filosofía. Nada hay desinteresado, y toda actividad humana es, en mayor o menor medida, contemplación. ¿Qué significa, pues, contemplación desinteresada? Se verá claro enseguida. Creo que la filosofía es un estudio de reflexión que tiene que ver, en gran medida, con la abstracción y el desarrollo del lenguaje. Y ello es normal, porque en la Grecia Antigua y en los filósofos presocráticos, la filosofía[2] es un proceso que va de lo concreto a lo abstracto, y este proceso de abstracción tiene que ver con el lenguaje; mucho, en nuestros tiempos, y brillantemente (Heidegger, Wittgenstein, Derrida, y otros), se ha reflexionado y escrito sobre si el lenguaje crea la realidad o es ésta la que propicia aquél; sea como fuere, mi opinión reza así[3]: cuando la realidad se torna más compleja, y tal sucede cuando poseemos más conocimientos, exige un lenguaje más sofisticado, léase, más abstracto. Pongamos ejemplos: Tales se refería al *agua* como principio de todas las cosas; Anaxímenes, al *aire*; Anaximandro, al *ápeiron*; pero Heráclito, al *lógos*, concepto más sofisticado y abstracto, por omniabarcador; Parménides, al *ser*. A Anaxímenes le bastaba, para explicar la realidad, que consideraba material, con recu-

2. Pero también la ciencia, el arte y la cultura, aunque la conceptualización abstractiva máxima genera la filosofía.

3. Aquí me apoyo, aun cuando con obvias divergencias, en Gorgias, que consideraba el lenguaje como una realidad entre el resto de las realidades.

rrir a su principio material, el aire, y a las transformaciones, procesos de condensación y rarefacción, de ese principio. Pero, por ejemplo[4], para Parménides, el concepto de realidad ya no es tan claro que sea sólo material, sino que es plurisemántico; entonces, el eléata necesitaba un término más amplio; de ahí nació el concepto de *ser*. Lo mismo sucedió con Heráclito. Me ahorraré muchas líneas, si cito las siguientes:

> Por mor de la precisión, diré que en la cristalización de cosmovisiones, al menos por lo que al mundo de los griegos se refiere, se suele proceder de la siguiente manera: tanto el lenguaje generado por formas de vida y organizaciones sociopolíticas determinadas, como éstas, se erigen en paradigmas interpretativos del cosmos físico exterior para, a la luz de éste, interpretar al individuo. Nos hallamos ante tres niveles: sociopolítico, fisico-cósmico e individual. Reformulado a la luz de la legalidad: las leyes sociales devienen leyes cósmicas, en parte, que regulan al individuo. Cuando un pensador tiene el acierto de reunir los tres niveles citados en un lenguaje conceptual, a los tres mentados referido, podemos decir que ha nacido un filósofo. A tenor de lo dicho, sostengo que el primer filósofo occidental fue Heráclito de Éfeso[5].

Otra de las características de la contemplación y de la abstracción es la interrelación de paradigmas que genera formas de pensar y de decir distintas de las anteriores. La contemplación y la abstracción tienen, también, estrecha relación con la visión. Toda la cultura griega (y mediterránea en general) lo es de la visión: la tragedia, la arquitectura, la estatuaria, etc. Cuando se dice que la filosofía es una visión interior (Platón, pero antes ya Heráclito y Parménides), se ha fijado definitivamente qué es la contemplación. La civilización griega antigua fue esclavista; no necesitaban desarrollar técnicas prácticas, pues los esclavos subvenían a muchas necesidades de la vida. Estas dos ideas propiciaron que la ciencia griega fuese más especulativa que práctica. Como conviene estudiar a los griegos desde ellos mismos, es oportuno recordar que las páginas que mejor describen todo el proceso al que me he referido son las que constituyen el mito platónico de la caverna.

II. «EL PASO DEL MITO AL LÓGOS»

Expresión tópica, pero acertada por necesaria, aun cuando no siempre se haya descrito con precisión y exactitud. Nada es dogmático, rígido, sino que todo es procesual. El paso del mito al logos es un proceso que va, con aceleraciones y desaceleraciones, avances y retrocesos, de lo concreto a lo abstracto, de lo religioso a lo laico, de la utilización de un lenguaje más religioso y poético a uno más analítico, de la inmediatez y positividad de los datos hasta la utilización de metodologías, de in-

4. Cf. Alegre Gorri, 1985.
5. *Ibid.*, 14.

terpretaciones antropomórficas y animistas del mundo a otras matemático-geométricas[6]. Desde la interpretación del universo de Hesíodo a la de Anaximandro hay un abismo. ¡Sin embargo, no distaban muchos años el uno del otro! Para Hesíodo (en *Teogonía*), el origen y desarrollo del *Kósmos* iba de consuno con el orto y desarrollo de los dioses; es decir, el origen y desarrollo del *Kósmos* son lo mismo que, o mejor, dependen de los dioses, puesto que idénticos son los dioses y las fuerzas de la naturaleza; a eso llamamos modo mítico (prerracional) de pensar; Anaximandro explica que el mundo procede de una materia (¿o energía?) originaria, a la que denomina *ápeiron*, de donde se desprenden todas las cosas: primero elementos con cualidades, que forman el estado actual del mundo, o de los mundos, ya que hay quienes sostienen que quizás Anaximandro habría sustentado la existencia de mundos innumerables, o bien sucesivos, o bien coexistentes. Cualquiera se percata de las diferencias. Muchas otras podríamos ofrecer para mostrar cuán distinto es un modo de pensar mítico de otro racional. Ahora bien, yo deseo fijarme en dos aspectos y un autor que, a propósito de lo que tratamos, han sido bastante olvidados. Me refiero a Jenófanes de Colofón (570-480), con su crítica a la antropomorfización de los dioses y sus reflexiones metodológico-gnoseológicas. Creemos razonable sostener que las dos características fundamentales del *lógos*, es decir, de un pensamiento racional, científico-filosófico, son: la crítica y la reflexión sobre los propios modos de pensar. Otra característica importante de la ciencia y/o la filosofía es el rechazo de los dogmatismos. Pues bien, algunos de los fragmentos conservados de Jenófanes muestran palmariamente la pureza de un pensamiento lógico-racional:

> Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres, el robo, el adulterio y el engaño mutuo (21 B 11, Sexto Empírico, Adv. math. IX, 193)[7].
>
> Pero los mortales se imaginan que los dioses han nacido y que tienen vestidos, voz y figura humana como ellos (21 B 14, Clemente, Strom. V, 109,2).
>
> Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, y los tracios que tienen ojos azules y el pelo rubio (21 B 16, Clemente, Strom. VIII, 22).
>
> Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos y los bueyes semejantes a las de los de los bueyes y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo (21 B 15, Clemente, Strom, V, 109)[8].

6. Me he referido a un proceso con aceleraciones y desaceleraciones, no dogmático, no nítidamente lineal. Así, el caso más pasmoso de conjunción de una interpretación antropomórfico-animista con otra matemático-geométrica, al explicar el *kósmos*, es el de Platón en el *Timeo*. ¡Pero todo Platón es asombroso!

7. Por supuesto, citamos siempre según Diels y Kranz (1972); y utilizamos las estupendas traducciones de Eggers Lan, Juliá *et al.* (1978); y de Kirk, Raven y Schofield (1987).

8. Sigo la colocación de Kirk y Raven y me inspiro en sus comentarios. Las traducciones

Jenófanes argumenta de dos maneras: si las diversas razas o pueblos atribuyen a sus dioses sus propias características, es que no las hay únicas y fijas; es decir, la fenomenología y antropología religiosas indican un relativismo o subjetivismo respecto de los dioses; se trata de una temprana distinción entre *phýsis* y *nómos*; por otro lado, está utilizando la argumentación llamada reducción al absurdo. Frente al antropomorfismo de los dioses, Jenófanes inicia la línea de identificación de dios con la razón, afirmando que sólo hay un dios, cuya característica fundamental es que posee razón:

> Un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales (21 B 23, Clemente, Strom, V, 109)[9].
>
> Siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse para nada, ni le es adecuado cambiar de un sitio a otro, sino que, sin trabajo, mueve todas las cosas con el solo pensamiento de su mente (21 B 25+26, Simplicio, Fis; 23, 11+23, 20).
>
> Todo él ve, todo él piensa y todo él oye (21 B 24, Sexto Empírico, Adv. math., IX, 144).

Es curioso resaltar que es en este contexto teológico-religioso donde brotan las primeras reflexiones metodológico-gnoseológicas que son asombrosamente interesantes. Veamos los siguientes fragmentos:

> Ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad sobre los dioses ni sobre cuantas cosas digo, pues, aun cuando por azar resultara que dice la verdad completa, sin embargo, no lo sabe (21 B 34, Sexto Empírico, Adv. math., VII, 49).
>
> Sean tenidas estas cosas como semejantes a la verdad (21 B 35, Plutarco, Symp. IX 7, 746B).
>
> Los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres, sino que, mediante investigación, llegan éstos, con el tiempo, a descubrir mejor (21 B 18, Estobeo, Ant. I 8, 2).

Excepto algunos fragmentos argumentativos sobre zoogonía y antropogonía de Anaximandro, la mayoría de autores describían lo que veían, mientras que Jenófanes argumenta (es ésta otra importante característica del *lógos*), y también posee una teoría de la verdad y del conocimiento, a saber, que aquélla es relativa y éste es investigación humana.

Órficos, pitagóricos, influidos por viejas creencias divinistas[10], explicaban el origen del hombre, siguiendo arquetipos de un antropomorfismo divinista extremadamente fuerte. Anaximandro, por contra,

de todos los fragmentos son las de la edición castellana de Kirk, mientras no se indique otra cosa; Kirk, Raven y Schofield, 1987, 247 y 248, fragmentos 166, 167, 168 y 169.

9. Aquí la traducción es de Eggers Lan, Juliá *et al.*, 1978.

10. Cf. «Los precursores de la cosmogonía filosófica», en Kirk, Raven y Schofield, 1987, 24, 116.

fue el primero en explicar de un modo racional el origen del hombre, creando una brillante teoría materialista y evolucionista. Así rezan los fragmentos que la expresan:

> Anaximandro dice que los primeros seres vivientes nacieron en lo húmedo, envueltos por cortezas espinosas (escamas), y que, al crecer, se fueron trasladando a partes más secas y que, cuando se rompió la corteza (escama) circundante, vivieron, durante un corto tiempo, una vida distinta (12 A 30, Aecio, V, 19, 4).
>
> Dice, además, que el hombre, en un principio, nació de criaturas de especie distinta, porque los demás seres vivos se ganan la vida en seguida por sí mismos y que sólo el hombre necesita de una larga crianza; por esta razón, de haber tenido su forma original desde un principio, no habría subsistido (12 A 10, Ps. Plut. 2).
>
> El milesio Anaximandro creyó que del calentamiento del agua y de la tierra nacieron peces y animales muy semejantes a ellos; en su interior se formaron hombres en forma de embrión, retenidos dentro hasta la pubertad; una vez que se rompieron dichos embriones, salieron a la luz varones y mujeres, capaces de alimentarse (12 A 30, Censorino, 4, 7).
>
> Los animales nacen de lo húmedo, evaporado por el sol. El hombre fue, en un principio, semejante a otro animal, el pez (12 A 11, Hipol. I, 6, 6).
>
> Ésta es la razón por la que veneran (los sirios) al pez, por creer que es de raza similar y pariente, y a este respecto filosofan de un modo más razonable que Anaximandro; pues éste manifiesta que los peces y los hombres no nacieron de los mismos padres, sino que los hombres, en un principio, nacieron dentro de los peces y dentro de ellos se criaron, como los tiburones, y que, cuando fueron capaces de cuidarse por sí mismos, salieron a la luz y se posesionaron de la tierra (12 A 30, Plut. Quaest. conviv. 730a).

III. EL SER Y LA PÓLIS, O «EL HOMBRE ES UN ANIMAL POLÍTICO QUE POSEE LÓGOS»

¿Por qué sucedió en Grecia y sólo en Grecia, y en una época determinada y sólo en ella, el cambio de mentalidad narrado en el apartado anterior? Los modos de pensar del hombre, y la ciencia, y la filosofía, por lo tanto, dependen, consciente o inconscientemente, de nuestra circunstancia, por decirlo con Ortega y Gasset, es decir, del esencial entorno social que nos configura. Así, la *pólis*, su estrategia racional de funcionamiento fungió de modelo del nuevo modo de pensar, del *lógos*. Muy bien ha sido visto por E. Topitsch, cuando escribe:

> Las representaciones, por cuya virtud nacieron, entre otras, las ideas del derecho natural en Occidente, brotaron de aquellas formas más racionales de concepción antropomórfica del mundo que en la primera filosofía griega —hemos de prescindir aquí de fenómenos semejantes acaecidos en el Oriente— reemplazaron al mito. Cuando las antiguas estructuras sociales, caracterizadas por la existencia de una nobleza rural, dejaron paso a la *pólis,* las formas de vida urbanas constituyeron el modelo de explicación del mundo. Por oposición a la arbitrariedad de esa nobleza constituida por dioses olímpicos y a los impulsos irracionales de los demonios primitivos, el nuevo pensamiento está constituido y condicionado por

> el paradigma de una acción planificada y sistemática, propia del ciudadano en una actividad especializada y en un ordenamiento comunitario riguroso[11].

Frente a otras explicaciones sobre el orto de la filosofía (por ejemplo, las de Burnet o Cornford), inspirándome en la escuela francesa (Gernet, Vernant, Vidal-Naquet, Detienne, y otros), veo en la *pólis* la esencia del cambio de pensar, hasta tal punto que, en algún otro lugar, he propuesto la substitución de pensamiento mitológico contra pensamiento racional por pensamiento prepolítico contra pensamiento político, entendiendo político en el sentido etimológico de la palabra[12]. La *pólis* implica libertad y contrastación de ideas; el *lógos* de la *pólis* patentiza la unidad de la diversidad, de la oposición de clases sociales; la *pólis* es el ser consensuado, donde anida el no ser como alteridad; las *póleis* de la Hélade adquieren su ser por reacción y en lucha contra la diferencia de los bárbaros, en las guerras médicas; la *pólis* escribe un derecho que publica; el *ágora*, centro de la *pólis*, es el lugar de la concertación libre y de la expresión de la diferencia; en la *pólis* florece la palabra persuasiva, convincente, aguda, inteligente; por eso, Aristóteles, el genio expresador de la esencia de la *pólis*, escribió, entre otras muchas, estas dos pasmosas verdades: «El hombre es animal político» y «El hombre es animal que posee *lógos*». Los rasgos con que he caracterizado la *pólis* son, justamente, los de la racionalidad, es decir, los de las ciencias y la filosofía; en suma, de un modo de pensar y del espíritu, cuyas consecuencias han de ser otras que las del mito.

IV. POSITIVIDADES: MATERIALISTAS E IDEALISTAS, O MATERIALISTAS Y FORMALISTAS (¿?)

Para comenzar, algunas precisiones: se ha solido dividir y agrupar a los presocráticos de varias maneras, pero la más usual es por escuelas, significando, con tal expresión, grupos más o menos numerosos de personas dedicadas a la investigación y que se imbricaban en un tipo de vida determinada y que siempre se preocupaban de cuestiones sociopolíticas. No debemos olvidar este último dato, so pena de entender mal la filosofía griega. Platón nos informa sobre los heraclitianos (*Teet.* 179e) y sobre los anaxagoreanos (*Crat.* 409b), y en el *Sofista* (242d), el Extranjero de Elea habla de su escuela existente en la ciudad del sur de Italia. La Academia platónica y el Liceo del Estagirita son la culminación, que luego también seguiría Epicuro. Así tenemos la *escuela jónica*, compuesta por Tales (624-546), Anaximandro (611-546), Anaxí-

11. E. Topitsch, «El pensamiento mitológico», en K. Lenk, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, 75-83.
12. Cf. Alegre Gorri, 1988, 31.

menes (586-525) y Heráclito (535-470); la *escuela pitagórica* (sobre el pitagorismo hay que decir lo siguiente: Pitágoras vive, en la comunidad que funda en Crotona, entre 580 y 500, pero el pitagorismo es un movimiento de largo tendido temporal —pensemos que Platón es un pitagórico—); la *escuela eleática*, compuesta por Jenófanes de Colofón (570-480), Parménides de Elea (nace hacia el 515), Zenón de Elea (nace hacia el 489), y Meliso de Samos (que tuvo su *acmé* hacia el 444); luego se suele hablar de los *físicos posteriores*, entre los que se incluye a Empédocles de Agrigento (492-432), Anaxágoras de Clazomene (499-428) y, con especial relevancia, a los *atomistas* Leucipo (eclosión hacia el 430) y Demócrito (460-370). Ésta es la clasificación habitual de los presocráticos, que mantenemos por haber sido la que se ha hecho tradicional.

Ahora bien, y ésta es la segunda puntualización que deseo hacer: no es cierto, como algunos autores han afirmado, que la preocupación de los mencionados sea sólo cosmológica. La tercera: Sócrates vive entre 469 y 399; Protágoras, uno de los más afamados sofistas, entre 480 y 410; es decir, antes que Sócrates, y Demócrito coincide con Sócrates y con Platón; así pues, ¿por qué no se unifican todos como presocráticos, si es que el punto de referencia es Sócrates? ¿Por qué ha de serlo Sócrates? Se ha dicho siempre que la preocupación antropológica arrancó con Sócrates, lo cual no es del todo cierto, pues era propia de la época. Mi opinión es que no incluir a los sofistas entre los presocráticos se debe a Platón, que los denostó, y a Aristóteles, que no los incluyó en el libro A de la *Metafísica,* aun cuando el libro cuarto de la misma sea una furibunda crítica contra ellos. ¿Qué hacer con Esquilo, Sófocles y Eurípides? ¿Olvidarlos, diciendo que pertenecen a la literatura, como género que nada tiene que ver con la filosofía? Pues no. Yo diré algo de ellos, pues creo que se ocupan de algunas cuestiones muy cercanas a las de la filosofía. De todas formas, y como se verá al final de este trabajo, existen algunas diferencias entre presocráticos y sofistas, o dicho con más precisión, existió un movimiento de características especiales al que se ha denominado la *sofística*. Pero deseo problematizar la cuestión, para ofrecer algunas aportaciones novedosas, al menos, de enfoque e insistencias. Estoy convencido de que hay que romper acartonados esquemas interpretativos y clasificaciones no muy acertadas de los presocráticos. Por ello, yo propongo dividirlos según los temas que tratan, que no son sólo cosmológicos, y según dos denominaciones, que implican un potente análisis[13]; estas dos denominaciones, en realidad, se reducen a una; me estoy refiriendo a aquellas con las que he porticado este apartado: materialistas e idealistas (Platón, en

13. Seguro que estas denominaciones suenan hoy a huecos filosofemas, por la repetición continua; pero en su origen eran interpretaciones sugerentes y vivas.

Sofista), según los filósofos entiendan el ser como material o ideal; materialistas y formalistas (Aristóteles, en *Metafísica*), según hayan interpretado el mundo, su génesis y desarrollo desde la causa material o la formal. Por supuesto que iré manteniendo la denominación escolar antementada, pero la mezclaré con estas nuevas formas de enfocar a los presocráticos.

¿Qué es la realidad? Un universo, un conjunto, una totalidad multifacética, que se refiere a cosmología (y a astronomía), al origen del hombre, a metodología, a ética, a política, a religión, a lenguaje. De todo esto trataron los presocráticos, siguiendo una orientación materialista o formalista (idealista).

¿Qué dijeron los *jonios*[14]? Que el universo es material, que su origen también lo es, trátese del agua (Tales), del aire (Anaxímenes), o de una materia indeterminada (Anaximandro), o del fuego (Heráclito). Acaso el fragmento más representativo de este modo de pensar sea aquél de Heráclito:

> Este Kósmos, el mismo para todos, no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida; revoluciones del fuego: es, en primer lugar, mar, y de este mar la mitad es tierra, la otra mitad exhalación brillante (...) [la tierra] se desparrama en mar y se mide en la misma proporción que tenía antes de convertirse en tierra (22 B 30-31, Clem., Strom. V 103-105).

La doctrina es clara, y vale para toda la escuela jonia: el mundo es eterno, pues eterno es su principio, que es energía material; el desarrollo del mundo es un proceso también material; puede haber uno o infinitos mundos, o sucesivos o coexistentes, pero siempre materiales; los mundos pueden destruirse, pero siempre surgirán otros (teorías quizás atribuibles a Anaximandro y a Heráclito, y que encajan con los atomistas posteriores); en esta explicación del mundo ya no interviene en absoluto ninguna potencia divina; se trata de una explicación perfectamente laica; los jonios serían materialistas.

¿Qué piensan los jonios del origen de los animales y del hombre? Ya vimos cómo Anaximandro propuso una interesante teoría evolucionista; nada sabemos de Tales, pero hay que inferir que habría mantenido una similar teoría, a partir del agua; Anaxímenes habría mantenido que el alma, que es aire, nos mantiene unidos, de la misma manera que el viento envuelve y mantiene unido al mundo (cf. fr. 13 B 2, Aecio, I, 3, 4); tal comparación entre el aire cósmico y el alma-aliento, es decir, entre el macro y el microcosmos, fue desarrollada posteriormente por Heráclito, tomando el fuego como principio, tanto del mundo, como

14. Nos vemos obligados a referirnos sólo a las doctrinas más importantes, y a efectuar una selección de fragmentos y autores; de no hacerlo así, nos veríamos abocados a escribir un libro.

del individuo. «No llegarías a encontrar, en tu camino, los límites del alma, ni aun recorriendo todos los caminos: tan profunda dimensión tiene» (22 B 45, D.L. IX, 7). Me parece que este fragmento debe ser interpretado de la siguiente manera: es difícil encontrar los límites del alma, que es fuego, pues, para ello, deberíamos haber encontrado los límites, es decir, el *arjé*, el *lógos*, la esencia del cosmos. La vigilia, el sueño, también la muerte, se relacionan con el grado de ignición del alma; así, por ejemplo, durante el sueño, el alma está, en parte, separada del mundo-fuego y, por tanto, su actividad es menor.

> Inhalando, según Heráclito, mediante la respiración, esta divina razón [lógos], nos hacemos inteligentes; nos olvidamos mientras dormimos, pero recuperamos de nuevo nuestros sentidos al despertar. Pues, al estar cerrados, durante el sueño, los canales de la percepción, nuestra mente se separa de su parentesco con lo circundante, conservando su única vinculación a través de la respiración, como si fuera una especie de raíz y, por esta causa, pierde la capacidad de memoria que antes tenía. Mas, durante la vigilia, se asoma de nuevo a través de sus canales perceptivos, como si fueran ventanas y tomando contacto con lo circundante se reviste de su poder de razón (22 A 16, Sexto; Adv. math., VII, 129).
>
> El hombre, de noche, enciende para sí una luz, cuando su visión está extincta; vivo, cuando duerme, está en contacto con el que está muerto y despierto con el que duerme (22 B 26, Clem., Strom., IV, 141).

Con los jonios se inicia ya una reflexión metodológica, aunque ello suceda preferentemente en el caso de Heráclito. La metodología del de Éfeso se apoya en dos principios básicos: el conocimiento comienza en los sentidos, pero no se reduce a ellos, pues deben ser interpretados correctamente por la razón; es decir, Heráclito habría mantenido un empirismo matizado; el segundo principio afirma que el *lógos* es un *nómos*, una ley, entendida como la oposición de los contrarios, oposición que constituye precisamente la armonía; dicho de otra forma, toda la realidad, aunque a simple vista no lo parezca, es un proceso, un movimiento basado en la oposición de contrarios; por ejemplo, la *pólis* no es una entidad estable, sino un proceso basado en la contradicción de las clases sociales; el hombre adquiere su ética defendiendo la ciudad; la religión no es otra cosa que crear ritos y misterios basados en la contradicción, que es la vida y la muerte, aunque la mayoría de los celebrantes desconocen el significado profundo de lo celebrado. Hay un florilegio de bellos fragmentos que muestran lo que decimos, y que pertenecen ya al saber y a la filosofía occidentales.

> Dios[15] es día noche, invierno verano, guerra paz, hartura hambre (todos los opuestos, éste es su significado); cambia como el fuego, al que, cuando se mezcla

15. Dios, en Heráclito, ya no es una entidad trascendente, extramundana, que influya en el mundo, sino aquello que es lo más importante, el *lógos*, la armonía de los contrarios. Creo que si la denomina dios es por el prestigio que la palabra tenía en la época.

con perfumes, se denomina de acuerdo con la fragancia de cada uno de ellos (22 B 67, Hipólito, Ref., IX, 10, 8).

Una armonía invisible es más intensa que otra visible (22 B 54, Hipólito, Ref., IX, 9, 5).

La auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta (22 B 123, Tem., Discursos, V, 69).

Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad (22 B 80, Orígenes, c. Celsum, VI, 42).

La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres (22 B 53, Hipólito, Ref., IX, 9, 4).

Pronto comenzaron las reflexiones sobre el lenguaje. Hay un pasmoso fragmento de Heráclito que reza: «El señor, cuyo oráculo es el que está en Delfos, ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales» (22 B 93, Plutarco, de Pyth. or., 21, 404 E). Creo que este fragmento expresa la conciencia heraclítea de que su propio lenguaje (filosófico) no es horramente descriptivo, sino significativo (*semaínei*, es el verbo utilizado), tal y como sucedía con el lenguaje délfico. Las escuela jonia era materialista en su interpretación de la realidad.

¿Cómo interpretaron la realidad los *pitagóricos*? El pitagorismo fue un movimiento moral, religioso, filosófico y político. Concentrando mucho nuestro pensamiento, diremos que Pitágoras y todo el movimiento pitagórico pretendían encontrar un sistema que lograse la salvación del alma, pero también la ordenación (*Kósmos*) de las *póleis*, mediante una forma de vida filosófica, de cariz formalista-matemático. Pitágoras de Samos (Jonia) huyó de la tiranía de Polícrates y se refugió en la Magna Grecia, fundando en Crotona una sociedad de tipo filosófico, religioso y político; favoreció al partido dorio y se extendió a numerosas ciudades como Tarento, Metaponto, Síbaris, Regium, Siracusa, etc. Diógenes Laercio (VIII, 6) afirma que Pitágoras habría tratado[16] sobre tres tipos de cuestiones: física, ética y del gobierno de las ciudades. Se dice que en la escuela imperaba una férrea ley del silencio, y todos los descubrimientos le eran atribuidos a Pitágoras. Parece que Filolao, a causa de su pobreza, habría escrito y difundido una obra, en tres libros, sobre las doctrinas pitagóricas; Dión de Siracusa la habría comprado por cuarenta minas a instancias de Platón, quien, sobre ella, habría compuesto el Timeo[17]. Según afirmaciones de filósofos contemporáneos o escasamente posteriores, como Jenófanes, Heráclito, Parménides, etc., que polemizaron con los pitagóricos, parece que en el pitagorismo exis-

16. Utilizo cautamente la expresión «habría tratado», porque no se puede decir si lo escribió o lo enseñó oralmente.

17. No estamos seguros de la absoluta veracidad de tal afirmación, pero sí del pitagorismo de las doctrinas tardías de Platón, aprendidas de Filolao y Arquitas de Tarento, entre otros.

te un núcleo primitivo de teorías muy similares a las de los jonios, a saber, la contraposición o diferenciación entre lo limitado e ilimitado (que proviene de Anaximandro); los pitagóricos hablarían de lo lleno y lo vacío; Parménides, del ser y del no ser (de aquí a la doctrina de Demócrito sólo hay un paso); la respiración e inhalacion cósmica (que proviene de Anaxímenes); pero hay cuatro especificidades pitagóricas: la afirmación de que los números son la esencia y el origen de las cosas; la preexistencia y transmigración de las almas; la purificación por medio de prácticas ascéticas, de la ciencia y de la música y, finalmente, la estipulación del *Kósmos* como esfera viviente y armónica. El pitagorismo es una mezcla de materialismo y formalismo-idealismo[18]. Los números son la esencia de las cosas[19]; esta doctrina del número quiere decir, con todas las prevenciones posibles, lo siguiente: los pitagóricos no distinguían con precisión entre números concretos y abstractos; las cosas particulares, concretas, es decir, las unidades, constituidas por fragmentos, trozos extensos, eran originadas por la separación del lleno por el vacío o por el espacio, o por el ser por el no ser. Originariamente, la realidad era un *pneuma* ilimitado (obsérvese la combinación de Anaximandro y Anaxímenes), es decir, un aliento, un aire ilimitado que, al estar en movimiento (en Grecia siempre se identificó hálito, movimiento y vida), generó un *Kósmos* esférico (vemos el mundo y lo experimentamos como esférico), lleno, compacto. Dicho *Kósmos* es uno, es decir, impar, esfera viviente, que al respirar, inhaló el *pneuma* ilimitado y el vacío; éstos penetraron en su interior y disgregaron la unidad, con lo que originaron la pluralidad de las cosas[20]. El vacío limita las cosas, las sitúa en sus lugares y posibilita el movimiento. Podemos observar que el número se inserta en la cosmología en una mezcla indiferenciada de corporeidad e inmaterialidad. De la antítesis original surgen todas las demás. El uno es el *Kósmos*, pero es el origen de la serie de los números naturales, que crean figuras (formas) geométricas, que delimitan la materia; así, el uno

18. Resalto esta conjunción, pues, frecuentemente, se presenta al pitagorismo como un movimiento sólo idealista, y no es así.

19. La reconstrucción de las teorías pitagóricas sólo puede realizarse sobre Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo V, y tenemos que basarnos en Platón y Aristóteles. Como podemos ver, a pesar de ellos, en la filosofía presocrática no es tan clara la distinción entre materialistas y formalistas-idealistas. De ahí el interrogante del encabezamiento; mejor sería hablar de tendencias y orientaciones.

20. Cf. la información de Aristóteles (*Física*, 6, 213b22 [DK 58 B 30]): «Los pitagóricos sostuvieron también que existe el vacío y que se introduce en los cielos desde el aliento ilimitado, que, por así decirlo, inhala también al vacío (sc. además del aliento). El vacío define la naturaleza de las cosas, como si fuera un cierto elemento separador y limitador de los términos sucesivos de una serie. Esto acontece primeramente en los números, pues el vacío distingue su naturaleza». Cf., también, DK 58 B 30, Estobeo, Ant. I, 18, 1c, que cita a Aristóteles: «En el primer libro de su obra *Sobre la Filosofía de Pitágoras* dice que el universo es uno y que desde lo ilimitado son introducidos en él el tiempo, el aliento y el vacío, que distingue constantemente el emplazamiento de cada una de las cosas».

es el punto; el dos, la línea; el tres, la superficie; el cuatro, el volumen; de los puntos se deriva la línea; de la línea, la superficie; de las superficies, los sólidos; y de éstos, los elementos[21]. No deseamos cometer anacronismos, pero aquí hay, en su origen, una tendencia hacia una consideración matemática de la naturaleza, que luego Platón desarrollará en el *Timeo*[22].

Es evidente que en estas concepciones, que nos pueden parecer extrañas, fungían, consciente o inconscientemente, ciertos arquetipos y modelos; así, el biológico, que reza que el *Kósmos* es y se comporta como un organismo vivo, humano, y su desarrollo es como el de la generación de los animales y de los hombres:

> Filolao de Crotona afirma que nuestros cuerpos están compuestos de lo caliente, pues no participan de lo frío; y lo deduce de consideraciones como las siguientes: el semen es caliente y es el productor del ser vivo; el lugar en que es depositado [*i.e.*, el útero] es caliente también, y lo que se parece a algo, tiene el mismo poder que aquello a lo que se parece. Puesto que el elemento productor no participa de lo frío ni tampoco el lugar en que es depositado, resulta evidente que el ser vivo producido será de la misma naturaleza. Respecto a su producción razona como sigue: inmediatamente después de su nacimiento, el ser vivo inhala el aire exterior, que es frío, y, a continuación, como si fuera por necesidad, lo exhala de nuevo. La apetencia de aire exterior sirve para que nuestros cuerpos, demasiado calientes por naturaleza, puedan, como resultado de la inhalación del aire, ser enfriados por él (DK, 44 A 27, Menón, ap. Anon. Londinensem, XVIII, 8).

La otra teoría importante del pitagorismo es la inmortalidad y transmigración de las almas, con las consecuencias éticas y antropológicas que ello comporta. Así, nos informa Aristóteles *(De Anima,* A 2, 404a 16; DK, 58 B 40): «Parece que la teoría de los pitagóricos tiene el mismo propósito; pues algunos de ellos dijeron que el alma es las partículas que hay en el aire y otros que es ella la que las mueve. Hablan de partículas, porque es evidente que están siempre en constante movimiento, aun cuando haya calma completa». Otro fragmento, también de Aristóteles (*De Anima,* A 4, 407b 27; DK, 44 A 23): «Otra teoría nos ha sido transmitida sobre el alma [...] Dicen, en efecto, que es una

21. Así,

• punto (1)

•• línea (2)



superficie (3)



volumen (4)

22. «La cosmología de la que nos informa Aristóteles es de interés considerable. Incorpora la observación de que el tiempo y los cuerpos discretos son (de modo diferente, querríamos insistir) contables, hecho que es fundamental. Su teoría resulta fantástica, cuando considera que los conceptos numéricos y formales en general producen una explicación física; por tanto, el vacío debe mantener a los números en su apropiada secuencia» (Kirk, Raven y Schofield, 1987, 480-481).

clase de armonía, porque la armonía es una mezcla y composición de contrarios y el cuerpo está compuesto de contrarios». Y Platón (*Fedón* 88d) informa: «La teoría de que nuestra alma es una especie de armonía me (sc. Equécrates) produce, siempre me la produjo, una profunda impresión y, cuando se formuló, me recordó que yo mismo había sostenido con anterioridad esta opinión». Y sobre su inmortalidad sabemos por Aristóteles (*De Anima* A 2, 405a 29; DK, 24 A 2) que: «También Alcmeón parece haber sostenido sobre el alma una opinión muy similar a la de éstos (sc. Tales, Diógenes de Apolonia y Heráclito); pues dice que es inmortal, debido a su semejanza con los inmortales, y que esta cualidad la tiene por estar siempre en movimiento, pues todo lo divino está siempre en constante movimiento, la luna, el sol, las estrellas y el firmamento entero». Y Aecio (IV, 2, 2; DK, 24 A 12): «Alcmeón supone que el alma es una sustancia semoviente en un movimiento eterno y que por esta razón es inmortal y semejante a los dioses».

De esta teoría del alma eterna e inmortal, armónica, por ser parte del alma-armonía del mundo, se deducen importantes consecuencias ético-antropológicas que Platón explicita a la perfección en *Fedón* (62b; DK, 44 B 15): «La teoría, impartida como una doctrina secreta, de que los hombres estamos en una prisión y de que nadie puede liberarse a sí mismo de ella y escaparse, me parece muy importante y de no fácil dilucidación; sin embargo, me parece correcto, Cebes, que se diga que los dioses se cuidan de nosotros y que nosotros los hombres somos una de sus posesiones».

El cuerpo *(sôma)* es prisión *(sêma)* y sepulcro del alma; ésta, mediante una vida virtuosa, ha de retornar, cuando del cuerpo se separe, al *Kósmos* puro y perfecto[23]. ¿En qué consiste la vida virtuosa? En la purificación de los dos elementos de que se compone el hombre; del cuerpo, mediante una dieta vegetariana y la evitación de ciertos alimentos productores de enfermedades (por ejemplo, de las habas, productoras del fabismo, enfermedad conocida y muy extendida), y del alma, a través de la filosofía y la música; la virtud es armonía.

La conciliación de los contrarios en armonía musical era una prueba más de su concepto de los números como constitutivos de las esencias de las cosas. Los pitagóricos estudiaron la relación entre los intervalos musicales y los números. A Pitágoras se le atribuye el haber observado la relación entre el tono del sonido y la longitud de la cuerda vibrante. Hipaso de Metaponto hizo la misma experiencia con discos de metal de distintos tamaños y espesor y con vasijas más o menos llenas de agua. Arquitas midió la fuerza del golpe y la distancia al oído por el peso de los martillos al golpear sobre el yunque[24].

23. Estoy convencido de que este ambiente espiritual, y ninguna otra cosa, inspiró a Platón en la creación de la fantástica metáfora de la caverna (*República,* libro VII).
24. Fraile, 1976, 162, n. 28.

La escuela pitagórica ocupa un largo tendido temporal. Destacaré sólo a los más importantes de sus miembros, para que se vea cuán decisiva fue en toda la Grecia antigua[25]. Alcmeón de Crotona (*ca.* 500) fue un afamado médico; a la escuela médica de Crotona perteneció Hipócrates (*ca.* 420); Alcmeón, médico práctico-positivista, también teorizó sobre el alma y sobre la salud. La salud es *isonomía*, repartición por igual, equilibrio en la mezcla de las funciones; la enfermedad es la *monarquía*, a saber, el predominio de alguna función sobre otras; su doctrina de la percepción influyó en Empédocles y Demócrito; mucho de lo que hemos explicado del pitagorismo está sacado de las doctrinas de Filolao[26]. Si tanto nos hemos extendido sobre los primeros filósofos, es porque en ellos está ya prefigurado todo el resto, que se deduce perfectamente, ya por continuación, ya por crítica, o bien por reacción.

La escuela *eleática*[27] es una escuela realista, a pesar de que Platón y Aristóteles la definieran como idealista-formalista[28]. El ser de Parménides es una nueva forma lingüística, una nueva expresión para referirse a la realidad. Mas la realidad no es sólo lo que vemos, sino, y especialmente, su origen y el *lógos* (*nómos*, ley) que regula su funcionamiento.

25. La lista, más o menos completa es: Cercops (siglo VI); Petrón de Himera (siglo VI); Brontino de Metaponto o Crotona (siglo VI), de quien se dice que con su hermana Teano estaba casado Pitágoras (sobre la importancia de las mujeres en la escuela pitagórica, cf. M. Meunier, *Femmes phytagoriciennes; fragments et lettres,* Maisnie, Paris, 1980); Hipaso de Metaponto, de quien se dice que reveló el secreto de las cantidades inconmensurables; Califón de Cnido y Democedes de Crotona, ambos médicos; Parmenisco de Metaponto; Epicarmo de Siracusa; Alcmeón de Crotona (*ca.* 580); Icco de Tarento; Ameinias, relacionado con Parménides; el botánico Menéstor de Síbaris; el poeta Ión de Quíos; Hippón de Samos, médico y botánico; Teodoro de Cirene (siglo V), importante matemático, amigo de Protágoras y maestro de Platón; Filolao de Tarento, maestro de Demócrito, de Arquitas, de Simmias, de Cebes; parece que los libros de Filolao se los compró Dión a Platón; Eurito; Phaleas de Calcedón; Hippodamo de Mileto; Arquitas de Tarento (400-365), discípulo de Filolao, amigo de Platón, científico y gobernante, en él se habría inspirado Platón para diseñar la figura del filósofo rey; Timeo de Locres, inmortalizado por Platón en el famoso diálogo de su nombre, etc.; en Fliunte, un grupo de alumnos de Filolao y de Eurito crearon una escuela pitagórica, en el siglo IV; a ella pertenecieron Diocles, Equécrates, etc. Jámblico, en su catálogo (cf. Diels, 1972, 58), nos da el nombre de diecisiete mujeres pitagóricas. Hay que destacar que casi todos los miembros de la escuela pitagórica eran científicos.

26. Cf. Kirk, Raven, Schofield, 1987, 455-491.

27. Compuesta especialmente por Jenófanes, Parménides, Meliso y Zenón. Por mor de la brevedad, y por haber tratado ya de Jenófanes, me referiré sólo a Parménides.

28. Es evidente que el apretado resumen que ofrezco de Parménides es una interpretación. No puedo explicitar las discusiones, argumentaciones, autores, contextos, antiguos y modernos, a los que sigo o critico. Sólo puedo remitir a: Alegre Gorri, 1985; J. Marsal, «Parménides, la filosofía en la democracia», en J. M. Bermudo (ed.), *Los filósofos y sus filosofías I*, Vicens Vives, Barcelona, 1983; y Antiseri, 1972. Las denominaciones platónico-aristotélicas se nos van quedando desleídas y convirtiendo en otras, que semantizaré al final de este trabajo, a saber, *realismo* contra *creacionismo*. Creo firmemente que toda la ciencia y la filosofía griegas anteriores a la sofística eran realistas; la sofística introdujo lo que llamaremos creacionismo. La filosofía de Platón y Aristóteles ya es otra cuestión, pero deudora de las anteriores.

Es decir, Parménides buscaba el *arjé* y el *lógos* de la *phýsis*; es, pues, un realista; una concepción no realista sería impensable en esta época; ahora bien, hay (y la de Parménides es una) tendencias a ultrapasar la identificación ser-mundo; el problema es ¿por qué a la esencia (la palabra, obviamente, es aristotélica, pero lo que significa esencia era expresado por Parménides mediante conceptos tales como *ser*, *lógos* y *arkhé*) del mundo (pues, como todo presocrático, el eléata buscaba el principio del cosmos) la denomina Parménides con el término *ser*? Antes de responder la pregunta, recordaré algunos datos y formularé algunas interpretaciones. Parménides de Elea (que tensó el arco de su vida entre la segunda mitad del siglo VI y la primera mitad del V) escribió un poema en hexámetros dactílicos, conservado gracias a Sexto Empírico y a Simplicio; dicho poema constaba de tres partes, un proemio, una parte llamada «vía de la verdad» y otra, «de la opinión». El proemio, en clave y metaforización religiosas, nos narra cómo algunos hombres escogidos son conducidos, en un carro, tirado por yeguas, guiado por las Helíades, a la luz, morada de la diosa, que enseña a esos mortales videntes, tanto la verdad como la opinión. La metaforización religiosa y la presentación de que la ciencia y la filosofía son revelación de los dioses e iluminación no debe extrañarnos, pues son típicas de toda la filosofía griega[29]. Recuérdese el mito de la caverna de Platón. La tradición ha colocado antes la vía de la verdad, que es un tratado sobre el ser, y luego, la de la opinión, que es una cosmología usual de la época. A mí me parece, sin embargo, que, en su confección, Parménides debió proceder al revés; primero habría escrito la vía de la opinión y, luego, la de la verdad. Parménides habría procedido como sigue: en la vía de la opinión construye una cosmología con materiales y elementos de los jonios y los pitagóricos; ese mundo es contemplado por los sentidos, y la ciencia que trata sobre él lo es empírica. Pero «los exiguos testimonios que del sistema astronómico de Parménides subsisten son tan breves y obscuros que es imposible reconstruir una descripción fidedigna y coherente de su extraordinaria teoría de coronas o anillos. Toda la construcción se basa sobre las formas básicas de la luz y de la noche, como atestigua su memorable verso acerca de la luz que la luna recibe por reflexión»[30]. El verso (Fr. 14, Plutarco, adv. Colotem, 1116 A) reza: «Una luz ajena, brillante de noche, errante en torno a la tierra». Plutarco (adv. Colotem, 1114 B; DK, 28B10) nos informa significativamente: «Parménides ha elaborado también un orden [*diá-*

29. Deseo hacer, sin embargo, dos matizaciones. Primero, cuando utilizo la expresión *filosofía griega*, me refiero al segmento que va desde Homero-Hesíodo hasta Aristóteles; las filosofías post-aristotélicas o helenísticas ya ofrecen motivos de contenido y expresión ligeramente diferentes; y dos, en este tendido hay una excepción en cuanto a la expresión, excepción que proviene de su radical laicismo: la sofística.

30. Kirk, Raven, Schofield, 1987, 371.

kosmon] y mediante la mezcla de lo brillante y de lo obscuro como elementos produce de ellos y por ellos todas las manifestaciones sensibles; ha dicho también mucho sobre la tierra, el cielo, el sol y la luna, y relata la génesis de los hombres; y, como corresponde a un filósofo antiguo que escribió su propio libro, no dejó de discutir ninguna de las cuestiones importantes»[31].

Sucede, sin embargo, y así respondo a la cuestión poco ha formulada, que la esencia del *kósmos*, o de la *phýsis* o... no es aquello que se ve. Lo que se observa, y ello es obvio, es algo cambiante, que se transforma continuamente, aparece y desaparece. ¿Cómo puede haber ciencia sobre lo absolutamente cambiante?[32]. Al menos es estable que siempre hay cambio permanente[33]. La exigencia, la necesidad de una ciencia no puramente descriptiva, implica buscar estructuras o núcleos de cierta estabilidad. ¿Qué es la realidad? Lo cambiante, pero también, y en mayor grado, lo estable. La realidad ya no es uniforme; es un universo en el que se incluyen varios elementos: lo cambiante, lo fijo, lo material, lo inmaterial (recordemos cómo Jenófanes hablaba de Dios como superior a lo material, y todo razón), los números, la metodología, etc. Para nombrar esa realidad multifacética, se necesitaba un concepto omniabarcador; Parménides usó el de *ser,* en el sentido de aquello que hace que lo existente sea existente, y, entonces, en la vía de la verdad, reflexiona sobre el significado del término ser (y no sobre la referencia)[34]; así, reflexionando ingenuamente[35] sobre el significado del término ser y aplicando una argumentación lógica, en la que influyeron, sin duda, los modelos geométricos de razonar, de gran rigurosidad, expuso: el ser es; si el ser es, su contrario, el no ser, no existe; como el ser es todo (o la esencia de todo), el ser es uno; el ser es ingénito, pues ¿qué nacimiento podrías encontrarle?, no puede nacer del no ser, pues por el axioma se ha estipulado la inexistencia del no ser; tampoco del ser, pues entonces habría dos seres, y, por el axioma se ha estipulado la Uno-Totalidad del ser; por la misma argumentación el ser es imperecedero; el ser es uno, invariable, perfecto e inmóvil. Estas

31. Muchos metafísicos idealistas del pasado deberían haber leído fragmentos como éste, como lo deben leer los del presente para no haberse visto o hallarse abocados a interpretaciones totalmente exnortadas del eléata.

32. Cf. cómo el deseo de fundar un conocimiento sólido, fijo, inmutable y que trate de lo universal está en el origen de toda ontología. La búsqueda de la epistéme generará una metodología y una ontología determinadas. Así también sucede en Platón y en Aristóteles. Una manera de interpretar el cosmos, una cosmología epistémica da como resultado una ontología.

33. Cf. la semejanza con Heráclito.

34. Estoy convencido de que el escaso desarrollo del lenguaje por la época del eléata hizo que Parménides cometiera ese desplazamiento y otros errores, tales como no distinguir entre ser predicativo y ser existencial.

35. Aunque tal planteamiento posibilitó el desarrollo posterior de una mejor comprensión de la esencia del lenguaje. A veces, los errores son fructíferos, pues para clarificarlos se necesita un aumento de conocimiento.

cualidades, que se captan por la razón, es decir, tras un razonamiento, concuerdan bien con el significado o el concepto *ser*, pero ¿si las aplicamos al mundo? Sucedería que el mundo sería inmóvil, no cambiante, y eso contradice al sentido común. Si se me permite hacer una breve alusión a cómo solucionaron el problema Platón y Aristóteles, se verá mejor el meollo del problema. El ser se dice de muchas maneras. Platón dirá que es inaceptable la afirmación parmenídea de que no podemos pensar el no ser porque no existe; debemos atrevernos a pensar el no ser, pues hay diversas maneras de decir no ser: una, no ser como nada, que ciertamente no existe, pero otra, no ser como alteridad o diferencia, para indicar que A no es B; de forma similar, ser significa lo que existe, pero también la esencia, la identidad de una idea consigo misma. Con la introducción de los conceptos de *dýnamis* y *enérgeia*, potencia y acto, Aristóteles atacó el corazón tanto del axioma como de la argumentación parmenídea. La *dýnamis* es *ser*, aunque de distinta manera de *ser-enérgeia*; luego hay más de un ser (contra el ser-uno parmenídeo); del *ser-dynámei* (ser en potencia) nace el *ser-enérgeia* (ser en acto), contra el postulado parmenídeo de que el ser no puede nacer del ser; el *ser-enérgeia* no es *ser-dynámei*, pero de él nace; luego no vale el postulado parmenídeo de que el ser no puede nacer del no ser; el *ser-enérgeia* nace del *no-ser-enérgeia*; es decir, nace del *ser-dynámei*. Esta manera de argumentar da una nueva, y más correcta, visión del mundo; ahora bien, estamos ante una filosofía del lenguaje; dicho de otro modo, *si no poseemos una estructura lingüístico-conceptual adecuada, no podemos expresar el mundo*; ¡qué bien se cumple aquí la certera afirmación que reza «los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje»!

Los *autores posteriores*, y *últimos presocráticos*, construyeron teorías sobre el reto parmenídeo. Zenón defendió con sutiles y falaces argumentos las teorías parmenídeas. Empédocles de Akragas (Agrigento, 492-432 a.C.), escribió dos poemas; uno, «Acerca de la naturaleza», y otro titulado «Purificaciones». Para Empédocles, el ser es eterno e indestructible (como dijera Parménides), pero está constituido por cuatro raíces o elementos; de esos cuatro elementos se componen todas las cosas; son el fuego, el aire, el agua y la tierra (¿reconocemos viejas teorías?); la realidad es el resultado de la mezcla y separación de estos elementos; todo cambia constantemente, pero no cambian ni los elementos ni la ley que rige el desarrollo del mundo. Empédocles fue médico; su antropología es consecuencia de su física; el hombre se compone de una mezcla equilibrada de los cuatro elementos; la salud es armonía. Las «Purificaciones» es un poema que reproduce numerosas teorías órfico-pitagóricas: el alma ha caído en el cuerpo-cárcel; debe someterse a un ciclo de transmigraciones, y la vida virtuosa la liberará. La teoría de la percepción y de la sabiduría es de un sugerente y avanzado materialismo. Dos fragmentos de Teofrasto nos informan con claridad:

Empédocles sostiene la misma teoría respecto a todos los sentidos; afirma que la percepción surge cuando alguna cosa encaja en los poros de alguno de los sentidos. Ningún sentido puede juzgar los objetos de otro, ya que los poros de algunos son demasiado anchos y los de otros demasiado estrechos para el objeto percibido, de manera que unos objetos pasan a su través sin tocar, mientras que otros no pueden, en modo alguno, entrar (Teofrasto, de sensu 7; DK, 31 A 86).

La misma teoría sustenta sobre la sabiduría y la ignorancia. La sabiduría, que se identifica o es muy afín a la percepción, surge a través de las cosas iguales, y la ignorancia a través de las desiguales. Porque, después de haber enumerado cómo conocemos cada cosa por su equivalente, añadió al final: «Y todas las cosas fueron compuestas convenientemente de éstos (elementos) y por su medio piensan, gozan y sufren». Y ésta es, sobre todo, la razón por la que piensan con la sangre, ya que en ella más que en las demás partes están mezclados los elementos (Teofrasto, de sensu, 9; DK, 31 A 86).

Anaxágoras de Clazomenes, en Jonia, Asia Menor (500-428), abrió escuela en Atenas, de gran renombre, que fue frecuentada —se dice— por Eurípides, Protágoras, Tucídides y Fidias (cf. D.L., II, 6-15; DK, 59 A 1-27). Amigo de Pericles, fue acusado de impiedad; huyó de la ciudad y se refugió en Lámpsaco. Su personalidad ofrece un fascinante atractivo de sabio jonio, liberal, cosmopolita, impasible a los vaivenes de la *pólis* estrecha. Aristóteles *(Ética Eudemia,* I, 4, 1216a 11) nos informa que afirmaba que había nacido para «contemplar el cielo y el orden del *Kósmos*»; el fin de la vida era la contemplación que produce la libertad. Se cuenta que al enterarse de la muerte de su hijo respondió que ya sabía que había generado a un ser mortal. Las teorías físicas de Anaxágoras son dos: la de las homeomerías y la de los dos principios. Como todos, parte de algunas exigencias y formulaciones de Parménides, aceptando unas, criticando otras. Frente al postulado parmenídeo de que el ser no fue nunca ni será, puesto que *es* ahora todo a la vez, uno y continuo, Anaxágoras afirma la pluralidad, acepta el imperfecto (frente al eterno *es* parmenídeo) y la divisibilidad. Así:

Juntas estaban todas las cosas en número y pequeñez, ya que también lo pequeño era infinito. Y mientras todas estaban juntas nada era visible a causa de su pequeñez; pues el aire y el éter las tenían sujetas a todas, siendo ambos infinitos, puesto que éstos son los máximos ingredientes en la mezcla de todas las cosas, tanto en número como en tamaño (fr. 1, Simplicio, Fis., 155, 26).

Pero acepta otra de las exigencias de Parménides, aunque interpretándola de otra forma, a saber, que no existe ni el nacimiento ni la destrucción.

Los griegos no juzgan rectamente cuando admiten el nacimiento y la destrucción, pues ninguna cosa nace ni perece, sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes. Y, en consecuencia, deberían llamar, con toda justeza, al nacer, composición, y al perecer, disolución (fr. 17, Simplicio, Fis., 163, 20).

Homeomerías quiere decir «las cosas con partes iguales». Todo está en todo, y en cada cosa están contenidas todas las cosas. La materia es divisible hasta el infinito, y cada cosa está compuesta por partes de todas las cosas, infinitas en cantidad y pequeñez. Los elementos no son los clásicos cuatro, sino indefinidos e innumerables. El mundo se produce por agrupación de las homeomerías y se destruye por disgregación. Estamos ya en el atomismo y ante un principio parecido al de la transformación de la energía. Los sentidos no ven la esencia de estas transformaciones, sino el resultado. Por eso, Anaxágoras distinguirá entre sentidos y razón, que ve lo oculto. Por eso dirá: «Lo que se ve (phainómena) abre la vista de aquello que no se ve (adélon)» (Diels, B 21).

Pero, y entramos en la segunda teoría, la de los dos principios, agruparse y disgregarse es un movimiento, y el movimiento debe ser explicado; no basta con darlo por supuesto (débito parmenídeo). Según Anaxágoras, existe un principio inerte, masa caótica, en que están mezclados todos los elementos, y otro activo, generador del movimiento, legaliformizador y regulador del *Kósmos*, al que Anaxágoras llama mente (*Noũs*). No parece que esa mente sea transcendente; antes bien, es una fuerza cósmica al estilo del *lógos* heraclíteo.

Anaxágoras tuvo relevantes discípulos, como Arquelao, el ateniense, a cuyas clases asistió Sócrates; Metrodoro de Lámpsaco y Diógenes de Apolonia.

Finalizaré este estudio sobre los presocráticos con los *atomistas, Leucipo* y *Demócrito*, y acabaré de una forma, si se me permite decirlo así, peculiar; no interpretaré, sino que dejaré expresarse a los fragmentos; pretendo mostrar la claridad que para nosotros tienen estos autores.

a) Física. Estructura de la materia

> Leucipo y su compañero Demócrito sostuvieron que los elementos son lo lleno y lo vacío, a los cuales llamaron ser y no ser, respectivamente. El ser es lleno y sólido, el no ser es vacío y sutil. Como el vacío existe no menos que el cuerpo, se sigue que el no ser existe no menos que el ser. Juntos los dos, constituyen las causas materiales de las cosas existentes. Y así como quienes hacen una sola la substancia fundamental, derivan las otras cosas de las modificaciones sufridas por aquélla, y postulan la rarefacción y la condensación como origen de tales modificaciones, así también estos hombres decían que las diferencias entre los átomos son las causas que producen las otras cosas. Según ellos, dichas diferencias son tres: forma, orden y posición; el ser, dicen, sólo difiere en ritmo, contacto y revolución; ritmo corresponde a la forma, contacto al orden, y revolución a la posición: porque A difiere de N en la forma, como AN de NA en el orden y Z de N en la posición (Aristóteles, Metafísica, A, 4, 985b 4; DK, 67 A 6).

b) La formación de los cuerpos

> [...] estos átomos se mueven en el vacío infinito, separados unos de otros y diferentes entre sí en figuras, tamaños, posición y orden; al encontrarse unos con

otros colisionan y algunos son expulsados mediante sacudidas al azar en cualquier dirección, mientras que otros, entrelazándose mutuamente en consonancia con la congruencia de sus figuras, tamaños, posiciones y ordenamientos, se mantienen unidos y así originan el nacimiento de los cuerpos compuestos (Simplicio, de caelo, 242, 21; DK, 67 A 14).

c) Formación de los mundos

Demócrito sostuvo la misma teoría que Leucipo sobre los elementos, [lo] pleno y [lo] vacío [...], hablaba como si las cosas existentes estuvieran en constante movimiento en el vacío; hay mundos innumerables que difieren en tamaño. En algunos no hay ni sol ni luna; en otros son más grandes que los de nuestro mundo y, en otros, más numerosos. Los intervalos entre los mundos son desiguales; en algunas partes hay más mundos y en otras menos; algunos están creciendo, otros están en su plenitud y otros están decreciendo; en algunas partes están naciendo y en otras pereciendo. Se destruyen mediante colisión mutua. Hay algunos mundos que carecen de seres vivos, de plantas y de toda clase de cosa húmeda (Hipólito, Ref., I, 13, 2; DK, 68 A 40).

d) Sentidos y razón

Demócrito, en ocasiones, niega a los sentidos la realidad fenomenológica y dice que ninguno de ellos se manifiesta concorde con la verdad, sino sólo de acuerdo con la opinión. Lo que de verdad subyace a la realidad de los entes es que son átomos y vacío. Por convención, dice, en efecto, dulce, por convención, amargo, por convención, caliente, por convención, frío, por convención, color; pero, en realidad, átomos y vacío (fr. 9, Sexto, Adv. math., VII, 135).

Pero en los Cánones dice que hay dos clases de conocimiento, el uno por los sentidos y el otro por mediación del intelecto. Llama legítimo al que se genera a través del intelecto y atestigua su fiabilidad para el juicio de la verdad; denomina bastardo al que surge por mediación de los sentidos y le niega la infalibilidad en la discriminación de lo que es verdadero. Dice textualmente: Hay dos formas de conocimiento, uno legítimo y otro bastardo. Al bastardo pertenece todo este grupo: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. El otro es legítimo y está separado de aquél. Al preferir el legítimo al bastardo sigue diciendo: cuando el bastardo no puede seguir viendo nada más pequeño, ni oir, ni oler, ni gustar ni percibir por el tacto, sino que más fino, ...[36] (Fr. 11, Sexto, Adv. math., VII, 138).

e) Ética

Preciso es que quien quiera tener buen ánimo no sea activo en demasía, ni privada ni públicamente, ni que emprenda acciones superiores a su capacidad natural. Debe, más bien, tener una precaución tal que, aunque el azar lo impulse a más, lo rechace en su decisión y no acometa más de lo que es capaz, pues la carga adecuada es más segura que la grande (fr. 3, Estobeo, Anth., IV. 39, 25).

36. La frase se interrumpe bruscamente, pero podemos rematar perfectamente el sentido.

Finalizaré con una cita:

> El atomismo es, en muchos aspectos, la culminación del pensamiento filosófico griego antes de Platón. Lleva a cabo la aspiración última del monismo materialista jonio, al cortar el nudo gordiano del elenco eléata. A pesar de sus numerosas deudas, no sólo con Parménides y Meliso, sino también con el sistema pluralista de Empédocles y Anaxágoras, no es un sistema de filosofía ecléctica, como el de Diógenes de Apolonia. Fue, en sus rasgos esenciales, una concepción nueva que, aplicada con gran extensión y habilidad por Demócrito, iba a desempeñar, a través de Epicuro y Lucrecio, una función muy importante dentro del pensamiento griego, incluso después de Platón y Aristóteles. Secundariamente infundió también un positivo estímulo al desarrollo de la teoría atómica moderna, si bien el carácter y los verdaderos motivos de esta última son manifiestamente distintos[37].

V. CODA Y ÉXODO

Creo que algunas cuestiones han quedado claras. Que todos los presocráticos son realistas; que la denominación platónico-aristotélica no es plenamente ajustada; que los autores presocráticos se ocuparon de varias cuestiones, pero fundamentalmente de cosmología, epistemología, y sobre el origen del hombre; que la epistemología, las reflexiones metodológicas y la capacidad crítica marcaron el paso del mito al *lógos*; que en la construcción de las teorías científicas de los presocráticos fungieron, consciente o inconscientemente, modelos biomorfos, tecnomorfos y sociomorfos.

> Tradicionalmente se sostiene, con toda legitimidad, que Diógenes y Demócrito, ligeramente anteriores, a lo sumo, a Sócrates, cierran el período presocrático. Durante la segunda mitad del siglo V, en especial durante la guerra del Peloponeso y bajo el influjo de la edad madura de Sócrates y la sofística, queda abandonada la arcaica tendencia cosmológica, cuyo objetivo fundamental consistía en explicar el mundo exterior como un todo y, en un orden muy secundario, la problemática del hombre, siendo substituida gradualmente por un acercamiento humanístico a la filosofía, en el que el estudio del hombre deja de ser secundario y se convierte en el punto de partida de toda investigación. Esta nueva orientación fue un desarrollo natural, determinado, en parte, por factores sociales y, en parte también, como habrá quedado manifiesto, como producto de las tendencias inherentes al movimiento presocrático mismo[38].

He citado estas afirmaciones porque son de renombrados helenistas y porque globalmente son ciertas, pero deben ser matizadas y afinadas. *La sofística supone una ruptura con el realismo*. Ésta es la verdadera razón por la que la sofística constituye un importantísimo y específico movimiento, a cuya subversión Platón y Aristóteles dedicaron gran par-

37. Kirk, Raven y Schofield, 1987, 602.
38. *Ibid*, 628.

te de sus obras. Desde siempre ha habido historiadores miopes que, no habiéndose percatado de este hecho, han negligido o puesto a pie de página, cuando no tachado, sin más, el estudio de la sofística. Afortunadamente, no ocurre así en este volumen, en el que de la sofística se ocupa un historiador perspicaz, carente de prejuicios dogmáticos, y con muy buena vista. Frente al realismo, la sofística levantó un monumento a la razón creativa. No es lo más importante la realidad extramental que la mente aprehende y organiza, sino que la realidad es lo que nuestra mente crea y construye. «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son» (Protágoras)[39]. El hombre puede *crear* realidades, y lo hace. Es la lección de la sofística, pero que tuvo que ser preparada por los presocráticos, *descifradores* de la realidad[40].

BIBLIOGRAFÍA

Advertencia

La bibliografía sobre los presocráticos es tan extensa que se impone reducirla drásticamente, siguiendo algunos criterios (y sirva esto de pedagogía correctiva para aquellos que en libros de divulgación ofrecen larguísimos listados bibliográficos que, atendiendo a razones exclusivamente materiales-temporales, no han podido leer): el primero consiste en que sólo citaré los libros que conozco; el segundo, en que mencionaré sólo los que creo imprescindibles (que, por supuesto, conozco); el tercer criterio será citar aquellas obras en las que se pueden encontrar abundantes referencias bibliográficas; en cuarto lugar, ofrezco los más importantes repertorios bibliográficos; el quinto criterio consiste en citar las revistas especializadas en filosofía antigua, donde el lector hallará lo último sobre autores y/o problemas; finalmente ofrezco, y esto es inevitable, los libros que a mí más me gustan. Deseo resaltar las buenas obras que en castellano hay sobre presocráticos, así como las numerosas traducciones de las más importantes obras. Debemos agradecer a la Biblioteca Clásica Gredos, y a toda la editorial Gredos en general, la entrega que nos está haciendo de toda la cultura griega, así como al grupo de helenistas de Iberoamérica, especialmente de Argentina, vinculado en torno a la impagable revista *Méthexis*.

39. Sobre estos temas cf. Alegre Gorri, 1986.

40. Los trágicos cumplen las dos funciones, la de notarios de la realidad, tanto política como humana, pero también la de creadores poéticos de nuevos mundos; buscaron, encontraron y describieron con perspicacia y belleza insuperables la verdad insondable, fascinante, y también aterradora, siempre asombrosa, del hombre en su circunstancia, es decir, de sus relaciones con la pólis, con los amigos, con los enemigos, consigo mismo, con los dioses, con su familia, con los márgenes, con la identidad y la diferencia, con su razón, con sus instintos —a veces viscosos, a veces gozosos—, con su locura y con sus sueños, y también crearon mundos nuevos de imaginación. La plasticidad y belleza de la poíesis de la tragedia ática en la búsqueda de verdad humana son una contribución inmarcesible a la humanidad.

I. FUENTES Y TEXTOS

Diels, H. y Kranz, W. [7](1972), *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Wiedmann, Dublin-Zurich.
Diels, H. (1901), *Poetarum Philosophorum,* Berlin (aquí pueden consultarse los textos poéticos de los presocráticos).
Diels, H. (1879), *Doxographi Graeci,* Berlin (recopilación y estudio de la doxografía y textos principales).
Eggers Lan, C., Juliá, V. E. *et al., Los filósofos presocráticos,* Gredos, Madrid, 3 vols. Vol. I (1978), con introducciones, traducciones y notas por C. Eggers y V. E. Juliá; Vol. II (1979), con introducciones, traducciones y notas por N. L. Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce y C. Eggers Lan; Vol. III (1980), con introducciones traducciones y notas por A. Poratti, C. Eggers Lan, M. I. Santa Cruz de Prunes y N. L. Cordero. No hay texto griego pero se trata de una obra monumental, con muy buenas traducciones de casi todos los textos y fragmentos sobre los presocráticos.
Gaos, J. [2](1968), *Antología de la filosofía griega,* La Casa de España, México.
Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M., [2](1987) *Los filósofos presocráticos (Historia crítica con selección de textos),* Gredos, Madrid (la segunda edición inglesa, Cambridge, es de 1983). Importante selección de textos de los presocráticos; texto griego y traducción.
Mondolfo R. (1942), *El pensamiento antiguo I,* Losada, Buenos Aires.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Incluye historias generales, monografías, estudios de problemas, épocas, etc.

1. *Obras más relevantes y algunas de aspectos generales*

Barnes, J. (1979), *The Presocratic Philosophers,* London; v. e. *Los presocráticos,* Cátedra, Madrid, 1992. Incluye a los sofistas; se trata de una visión profunda, precisa, bien escrita y analítica de los presocráticos; con un repertorio bibliográfico importante autor por autor.
Burckhardt, J. (1974), *Historia de la cultura griega,* 5 vols., Iberia, Barcelona.
Burnet, J. (1955), *Greek Philosophy. Thales to Plato,* Macmillan, London.
Burnet, J. [4](1958), *Early Greek Philosophy,* Macmillan, London. Es también recopilación de textos.
Cornford, F. M. (1952), *Principium sapientiae, A study of the Origins of Greek Philosophical Thought,* Cambridge University Press, Cambridge; v. e. *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego,* Visor, Madrid, 1988.
Cornford, F. M. (1957), *From Religion to Philosophy,* Harper, New York; v. e. *De la religión a la filosofía,* Ariel, Barcelona, 1984.
Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational,* University of California Press, Berkeley; v. e. *Los griegos y lo Irracional,* Alianza, Madrid, 1989.
Fränkel, H. (1962), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München;* v. e. *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica,* R. Sánchez Ortiz de Urbina (trad.), Visor, Madrid, 1993.

Gernet, L. (1968), *Anthropologie de la Grèce Antique,* Maspero, Paris; v. e. Taurus, 1984.

Gernet, L. y Boulanger, A. (1970), *Le génie grecque dans la religion,* A. Michel, Paris.

Gigon, O. (1955), *Der Ursprung der griechischen Denkens,* München; v. e. *El origen del pensamiento griego,* Gredos, Madrid, 1971.

Gomperz, T. (1951), *Pensadores griegos I,* Guaranía, Asunción del Paraguay; v. or. Griechische Denker, Leipzig, 1893.

Guthrie, W. K. C. (1962), *A History of Greek Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge; v. e. *Historia de la filosofía griega,* 6 vols., Gredos, Madrid, 1984. Un tesoro impagable de erudición y bibliografía, al que hay que recurrir necesariamente.

Hegel, G. W. F. (1977), *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* 3 vols., W. Roces (trad.), FCE, México.

Heinimann, F. (1945), *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhundersts,* Wissenschafliche Buchgessellschaft, Basilea.

Jaeger, W. (1946), *Paideia,* J. Xirau (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.

Jaeger, W. (1952), *La teología de los primeros filósofos griegos,* J. Gaos (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.

Lesky, A. (1968), *Historia de la literatura griega,* Gredos, Madrid.

Lloyd, G. E. R. (1966), *Polarity and Analogy,* Cambridge University Press Cambridge; v. e. *Polaridad y Analogía,* Taurus, Madrid, 1987. Exhaustivo e interesantísimo análisis de los principales modos de argumentar en la Grecia antigua.

Mondolfo, R. (1952), *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica,* Eudeba, Buenos Aires.

Mondolfo, R. (1955), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua,* Eudeba, Buenos Aires.

Nestle, W. (1966), *Vom Mythos zum Logos,* Scientia, Aalen.

Nietzsche, F. (1931-1951), *Obras Completas,* E. Ovejero y Mauri y González Vicen (trads.), Aguilar, Madrid. El vol. 5° contiene los escritos de Nietzsche sobre los griegos.

Nietzsche, F. (1956), *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1872), en Id., *Werke* III, K. Schlechta (ed.); v. e., *Obras Completas,* E. Ovejero y Mauri y González Vicen (trads.), Aguilar, Madrid.

Nietzsche, F. (1973), *El nacimiento de la tragedia,* A. Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid.

Pauly-Wissowa (1894), *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* Druckenmüller, Stuttgart.

Robin, L. (1948), *La pensée grecque,* Les Belles Lettres, Paris.

Rohde, E. (1973), *Psyche,* 2 vols., Labor, Barcelona.

Snell, B. [3](1955), *Die Entdeckung des Geistes,* Ruprecht, Hamburgo.

Schuhl, P.-M. [2](1949), *Essai sur la formation de la pensée grecque,* Presses Universitaires de France, Paris.

Ueberweg, F. y Prächter, K. [14](1957), *Grundiss der Geschichte der Philosophie I: Die Philosophie des Altertums,* Schwabe, Basilea-Stuttgart.

Vernant, J. P. [4](1976), *Los orígenes del pensamiento griego,* Eudeba, Buenos Aires.

Wilamowitz-Moellendorf, U. von. (1959), *Der Glaube der Hellenen,* 2 vols., Weidmaunsche, Bâle-Stuttgart.
Windelband, W. (1951), *Historia de la filosofía antigua,* Eudeba, Buenos Aires.
Zeller, E.- Nestle, W. (1920-1922), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt I,* Leipzig; v. it., *La Filosofía dei Greci nel suo svileppo storico,* La Nuova Italia, Firenze; ampliado por R. Mondolfo, Florencia, 1932-1938, vols I y II.

2. *Obras referidas a algún autor o a aspectos más concretos*

Adrados, F. R. (1983), *Fiesta, comedia y tragedia,* Alianza, Madrid.
Alegre Gorri, A. (1985), *Estudios sobre los presocráticos,* Anthropos, Barcelona.
Alegre Gorri, A. (1986), *La sofística y Sócrates,* Montesinos, Barcelona.
Alegre Gorri, A. (1988), *Historia de la filosofía antigua,* Anthropos, Barcelona.
Amstrong, A. H. (1957), *Introducción a la filosofía antigua,* Eudeba, Buenos Aires.
Antiseri, D. (1972), *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche,* Abete, Roma. Libro interesante, en el que se repasan las interpretaciones clásicas de la filosofía presocrática del neocriticista Zeller, el neohumanista Jaeger y la cientifista de Burnet; asimismo, se da cuenta de las polémicas entre Kirk, Raven y Karl Popper.
Brun, J. (1968), *Les présocratiques,* Presses Universitaires de France, Paris.
Bueno, G. (1974), *La metafísica presocrática,* Pentalfa, Oviedo.
Calvo Martínez, T. (1961), *Léxico y filosofía en los presocráticos,* Anales del Seminario de Metafísica 6, Madrid.
Cubells, F. (1965), *Los filósofos presocráticos,* Anales del Seminario de Valencia, Valencia.
Fraile, G. (1976), *Historia de la filosofía I: Grecia y Roma,* BAC, Madrid (esta obra contiene abundante material bibliográfico).
García Calvo, A. (1985), *Razón Común,* ed. crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito, Lucina, Madrid. Uno de los mejores libros sobre Heráclito.
García Gual, C. (1987), *La mitología,* Montesinos, Barcelona. Estupenda visión de las diversas interpretaciones, según escuelas, de la mitología griega.
Heidegger, M. y Fink, E. (1986), *Heráclito,* Ariel, Barcelona.
Lledó, E. (1956), «Heráclito y los poetas»: *Rev. Fil.* 15, 273-278.
Lledó, E. (1961), *El concepto «Poíesis» en la filosofía griega,* CSIC, Madrid.
Marx, K. (1971), *Diferencias de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro,* Ayuso, Madrid.
Mondolfo, R. (1966), *Heráclito,* Siglo XXI, México.
Montero Moliner, F. (1960), *Parménides,* Gredos, Madrid.
Nestle, W. (1961), *Historia del espíritu griego,* Ariel, Barcelona.
Reinhardt, K. (1916), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Bonn. Definitivo libro.

3. *Manuales sobre historia de la ciencia*

Dicks, D. R. (1970), *Early Greek Astronomy to Aristotle,* Bristol.
Farrington, B. (1957), *Ciencia Griega,* Buenos Aires; también en Icaria, Barcelona, 1979.
Heath, T. L. (1965), *A History of Greek Mathematics I* (1921), Oxford University Press, Oxford.
Hull, L. W. H. (1961), *Historia de la filosofía y de la ciencia,* Ariel, Barcelona.
Tannery, P. (1987), *Pour l'histoire de la science hellène,* Paris.

4. *Colección de artículos y antologías*

Alfieri, V. E. y Untersteiner, M. (eds.) (1950), *Studi in Filosofia Greca,* Bari.
Furley, D. J. y Allen, R. E. (1975), *Studies in Presocratic Philosophy* (1970), London.
Mourelatos, A. P. D. (ed.) (1974), *The Presocratics,* New York, Garden City.

5. *Repertorios bibliográficos*

Se encuentran muy buenas y amplias bibliografías en las obras citadas de Barnes (1979), una bibliografía muy actualizada; en la de Guthrie (1962); en Mourelatos (1974); y también en Kerferd, «Recent Work on Presocratic Philosophy»: *American Philosophical Quarterly,* 2 (1965) 130-140; y las publicaciones periódicas que reseñan las obras que van apareciendo: *L'Année Philologique, Repertoire bibliographique de la Philosophie de Louvaine,* y *The Philosopher's Index.* Recomiendo J. L. Facal y A. González (eds.), *Repertorium Litterarum Graecarum* (ex Codicibus, Papyris, Epigraphis), Instituto Antonio de Nebrija-CSIC, Madrid, 1982; y W. Totok, Handbuch der Geschichte der Philosophie I, Altertum, Frankfurt, 1964.

6. *Revistas*

Quien desee estar al día en la investigación sobre presocráticos no tiene más remedio que acudir a las revistas especializadas y a actas de congresos. Entresaco algunas importantes.

American Journal of Philology, Baltimore (desde 1980).
Archiv für Begriffsgeschichte, Bonn (desde 1965).
Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin (desde 1888).
Emérita, Instituto Antonio de Nebrija-CSIC, Madrid (desde 1933).
Méthexis. Revista de filosofía antigua, Buenos Aires (de gran valor, pues añade traducciones castellanas a los originales).
Phrónesis, Assan (desde 1955).
Revue des Études Greques, Paris.
Rivista di Filologia e Instrzione Classica.

ORFISMO Y PITAGORISMO

Alberto Bernabé

I. INTRODUCCIÓN

El orfismo y el pitagorismo son dos movimientos que suelen estudiarse como una especie de realidad unitaria, hasta el extremo de que es corriente encontrar la denominación de órfico-pitagórico para designar un cierto cuerpo de doctrina. Hay buenas razones para hacerlo, porque ambos tienen muchos puntos en común, pero existen al mismo tiempo una serie de diferencias entre uno y otro.

Comenzando por los aspectos comunes, ambos movimientos son corrientes filosóficas, pero sólo en parte, ya que exceden el ámbito de la filosofía para invadir ampliamente otros, como el mundo de la religión, y en cierto modo, el de la política. Ambos implican también a sus seguidores en formas de vida estrictas que se asemejan a las de una secta. Asimismo, comparten numerosos puntos de vista sobre aspectos importantes (separación entre cuerpo y alma, considerado el primero como una morada pasajera y perecedera de un alma inmortal que transmigra de unos cuerpos a otros, necesidad de una vida de purificación, etc.). Uno y otro resultan igualmente difíciles de estudiar, y por las mismas razones:

1) Porque la divulgación de ambas doctrinas estaba muy limitada por el secreto que sus adeptos debían mantener sobre algunas de las enseñanzas que aprendían y que, en gran parte, tenían las características de verdades reveladas sólo a iniciados.

2) Porque los fundadores de ambos movimientos, Orfeo y Pitágoras, aparecen rodeados de rasgos prodigiosos (como es la ubicuidad en el caso de Pitágoras, o un viaje a los infiernos, en el caso de Orfeo) que los separan de las características asociables a personajes reales y nos hacen por ello poner en duda todas las demás tradiciones que les conciernen.

3) Porque a sus dos supuestos fundadores se les atribuyen obras literarias y doctrinas que son, no sólo de épocas sumamente dispares (desde el siglo VI a.C. hasta bien entrada la época imperial) sino de características totalmente distintas e incluso contradictorias, tanto en lengua y estilo, como en cuestiones de contenido, lo que hace dificilísimo deslindar cuáles son las aportaciones de cada momento histórico del desarrollo de ambos movimientos. Los seguidores de Orfeo y de Pitágoras les atribuían al mítico fundador de sus respectivas escuelas las diferentes aportaciones que se iban haciendo a la doctrina a través del tiempo y en diversos lugares, con afán de conferir a las nuevas teorías el prestigio que sus maestros tenían. Ello quiere decir que Orfeo y Pitágoras fueron durante toda la antigüedad una especie de prestigiosas etiquetas, aplicables a obras y prácticas de variadas épocas, cuando se intentaba darles cierta solvencia. La datación y autenticidad de los pasajes atribuidos a ambos se convierte, así, en un problema casi irresoluble para los filólogos.

4) Por último, porque, pese al secreto de su difusión y a la serie de rasgos no propiamente filosóficos que presentan ambos movimientos, muestran una considerable vitalidad para resurgir más de una vez a lo largo de los siglos, de modo que su influjo llegó a autores muy distintos y hasta épocas muy tardías de la historia de la filosofía. Es, sobre todo, el caso de Platón, que configura muchas de sus teorías sobre modelos órficos y pitagóricos.

Esbozado este marco general, es hora de pasar someramente revista a los principales rasgos que caracterizan cada una de estas dos corrientes filosófico-religiosas.

II. EL ORFISMO

Lo menos que puede decirse sobre el orfismo es que es una realidad de límites confusos. Aunque son muchos los estudiosos que proclaman la presencia de influjos órficos sobre diversos filósofos y autores literarios, a la hora de buscar definiciones concretas de qué es el orfismo y cuáles eran sus contenidos básicos, encontramos las mayores divergencias entre unos investigadores y otros.

Órfico significa «relacionado con Orfeo» y se utiliza tanto en un terreno literario, para referirse a poemas atribuidos a este personaje, como en el terreno religioso, a propósito de creencias, ritos o prácticas que se suponen instauradas por él o basadas en los textos de los que fue autor. Los griegos usaban mayoritariamente la forma neutra plural sustantivada del adjetivo, *tá Orphiká*, con un valor muy vago: algo así como «las cosas de Orfeo». Pero los rasgos biográficos que los antiguos atribuían a Orfeo eran absolutamente míticos. Era, decían, un poeta tracio, con una habilidad para entonar poemas al son de su lira tan ex-

traordinaria que era capaz de lograr que se dejaran llevar por su poder animales, vegetales y seres inertes. Participó en la expedición de los Argonautas, con cometidos expresamente relacionados con la magia de su música, especialmente el de contrarrestar los peligrosos efectos del canto de las sirenas sobre los marineros. Cuando su esposa, Eurídice, murió en plena juventud, descendió al Hades para conmover con su canto a los dioses infernales, a fin de lograr que le permitieran volver a la vida y lo consiguió, si bien Hades y Perséfona le impusieron la condición de que abriera camino a Eurídice y no se volviera a mirarla hasta que no llegaran de nuevo al mundo de los vivos. Orfeo no fue capaz de resistir sin verla y se volvió, de modo que la perdió de nuevo, esta vez definitivamente. Luego, por motivos que varían según las fuentes, fue despedazado por ménades enfurecidas, si bien su cabeza, sin dejar de cantar sobre su lira, logró llegar por mar hasta la isla de Lesbos. Es obvio que prácticamente nadie cree que los poemas o las prácticas religiosas órficas puedan atribuirse a ningún personaje histórico llamado Orfeo, sobre todo teniendo en cuenta que, como he dicho, proceden de un amplio abanico temporal desde el VI a.C. hasta el V d.C. Los antiguos salvaban este difícil escollo pretendiendo que poetas de muy diversas épocas fueron inspirados por su mítico antecesor, que hablaba por sus bocas.

Prescindiendo de la persona de sus creadores, es obvio que hay toda una literatura relacionada con problemas básicos como el dualismo alma-cuerpo y la inmortalidad del alma, que tiene de común entre sí el que sus autores hayan querido acogerla bajo el nombre de Orfeo, y en esa medida, se trata de una tradición ideológica unitaria. El problema es que nuestra información sobre esa literatura y sobre sus contenidos religiosos y filosóficos, sobre todo, del orfismo en su primera época, entre el VI y el IV a.C., es sumamente escasa. Ello propició, en un principio, el excesivo vuelo imaginativo de lo que pudo ser realmente el orfismo, tendencia que caracterizó la investigación de finales del siglo pasado y comienzos del nuestro. La bibliografía de esa época se refiere continuamente a influjos órficos, con razón o sin ella. A este periodo de sobrevaloración del orfismo sucedió, a mediados de nuestro siglo, una reacción, asimismo excesiva, de infravaloración del orfismo como tal antes de la época tardohelenística. Esta situación perduró hasta los años setenta, en que la publicación de algunos documentos importantes obligó a reconsiderar esta hipercrítica. Y, así, unas láminas de hueso inscritas, procedentes de Olbia, en la desembocadura del Dniéper, y datables hacia el V a.C. nos testimonia la presencia de personas que se llamaban a sí mismos órficos en aquel lugar y en aquel momento. De otra parte, un papiro del siglo IV a.C., aparecido en una tumba en 1962, en Derveni, a 10 km al noroeste de Salónica, nos conserva un comentario anónimo a una teogonía, fechable a fines del siglo VI a.C. y que el comentarista atribuye a Orfeo. Por último, unas laminillas de oro encontradas en una tumba en Pelinna, en Tesalia, y data-

bles en el IV a.C. mencionan a Dioniso y prometen a un fiel que su muerte constituye el nacimiento a una nueva vida feliz, en el otro mundo.

Conocemos, aunque sea de forma fragmentaria en la mayoría de los casos, una abundante literatura atribuida a Orfeo:

1) Hay, en primer lugar, una gran afición en los órficos por los temas cosmogónicos y teogónicos. Se les atribuyen varias teogonías distintas en las que plantearon una visión del origen del mundo y de los dioses que en parte coinciden con la de Hesíodo, y en parte contienen elementos muy originales. Son fundamentales en ellas algunos rasgos: *a)* la importancia del Tiempo personificado (generalmente unido a Necesidad, asimismo personificada), como correlatos míticos de la aparición del tiempo ordenado en el cosmos; *b)* el recurso a la configuración de un huevo cósmico, del que nace Eros, principio de la fertilidad y la reproducción en el mundo; *c)* la inclusión en la linea sucesoria del reinado de los dioses, de un reinado de Dioniso, nacido de Zeus y Perséfona, y sobre todo, *d)* una tendencia muy acusada al sincretismo entre dioses, que convierte lo que son divinidades diversas en otras variantes de la religión griega, en meras advocaciones de una sola.

2) En segundo lugar, se ocuparon de la temática antropológica, esto es, del lugar que el hombre ocupa en la organización del mundo descrita por las cosmogonías, fundamentalmente en el terreno de la naturaleza y destino de las almas, con una orientación soteriológica, es decir, preocupada por el problema de la salvación de las almas en la otra vida.

Los principios básicos de esta antropología son las siguientes: según el mito órfico del origen de los seres humanos, los Titanes, envidiosos de Dioniso, lo engañaron con un espejo y diversos juguetes, lo mataron, despedazaron y cocinaron. Zeus, en castigo, fulminó a los Titanes. Los seres humanos surgieron de la mezcla de las cenizas de los Titanes con la tierra. Los hombres, por lo tanto, tienen un componente divino, que procede de los Titanes, que eran dioses, pero también tienen una parte terrena y algunos restos de la «naturaleza titánica», esto es, de la soberbia de sus antecesores. Heredan una culpa antecedente, el sacrificio de Dioniso, verdadero paradigma del sacrificio cruento, que los órficos rechazan. El alma de los hombres es divina e inmortal pero, en castigo por la culpa antecedente y a las que ellos mismos cometen en su paso por la tierra, se ve aherrojada en una envoltura corporal que es como una carcel o un sepulcro (es famoso el lema órfico, recogido por Platón en el *Crátilo* [400], *soma sema,* «el cuerpo, una sepultura», en el que se juega con la similitud formal que ambas palabras tienen en griego). La muerte del cuerpo no trae consigo inmediatamente la liberación del alma, ya que el proceso de *metempsícosis,* esto es, de transmigración de las almas del otro mundo a éste y de un cuerpo a

otro cuerpo se concibe como muy prolongado. Para librarse de este funesto ciclo de castigos en el otro mundo y de reencarnaciones, el hombre debe, de una parte, ser iniciado en los misterios dionisíacos, lo que comporta una unión extática con la divinidad, mantener una vida de estricta pureza, no contaminada con ningún ser muerto (y así, por ejemplo, no podían comer carne ni llevar pieles ni nada animal) y celebrar una serie de ritos, todo lo cual permitiría ir ganando en importancia en las sucesivas reencarnaciones y acelerar el momento en que el alma, definitivamente liberada, pudiera llevar una vida dichosa en el otro mundo.

Completa el elenco de literatura órfica una serie de referencias a ritos diversos, como pueden ser las iniciaciones, purificaciones y otros similares; una literatura que, por razones obvias, nos interesa muy poco en este momento.

El cuadro de doctrina que he presentado aquí no es sin embargo, tan claro como parece, sobre todo, a la hora de definir los detalles. La principal dificultad en el estudio de este movimiento es el carácter ambivalente, cuando no contradictorio, que presentan las diferentes manifestaciones de lo que llamamos Orfismo, circunstancia que se debe a que este movimiento filosófico-religioso ocupa una posición intermedia entre mundos culturales y procesos históricos diversos. Por ejemplo, los dioses en los que creen los órficos son básicamente los tradicionales de la religión griega, pero están asociados a una religiosidad muy distinta. Y, así, un elemento básico del culto tradicional era el sacrificio, que congregaba al grupo en un acto comunitario en que una res era degollada, cocinada y comida. Los órficos abominaban de esta manifestación característica del culto del Estado. En cambio, atribuían a estos dioses intereses soteriológicos que antes que nada tenían que ver con ellos, ya que la imagen olímpica del otro mundo era la de un lugar oscuro en que almas de toda condición, independientemente del rango, virtudes o actitudes que hubiera tenido la persona que las albergó, llevaban una existencia inane e indiferenciada. De otra parte, aunque en la base del Orfismo hay un componente fuertemente popular y de cortos vuelos, con ritos catárticos que aseguraban salud y prosperidad, esta forma de entender el mensaje de Orfeo coexiste con una religión docta, basada en libros de teología y de teosofía, que incluso, como ocurre con el comentarista del *Papiro de Derveni,* admite los métodos de investigación de los Presocráticos. Asimismo es destacable la gran medida en que el Orfismo asume elementos orientales, del mundo iranio, fenicio y egipcio.

Esa posición intermedia lo hace permeable a influjos muy diversos: el Orfismo comparte elementos de otras realidades religiosas, bien porque los recibe de ellas, bien porque los transmite, actuando en cierto modo como una especie de correa de transmisión entre ámbitos religiosos y filosóficos muy variados.

Así, comparte múltiples aspectos del dionisismo, hasta el extremo de que podemos considerar que el Orfismo no es sino una parte de la gran eclosión dionisíaca que se produce en Grecia hacia la mitad del VII a.C. Elementos dionisíacos, son, por ejemplo, el éxtasis que permite al fiel unirse con la divinidad. Pero no todos los testimonios relativos a la religión dionisíaca interesan al Orfismo: los característicos ritos y mitos cruentos dionisíacos son considerados como un sacrilegio y un delito por el órfico, que los sustituye por la pureza de una vida de abstinencia de carne e incluso de vegetales en que hubiera ánima.

Con el Pitagorismo comparte la idea dualista de que el alma es inmortal y transmigra de unos cuerpos a otros, así como la creencia en la necesidad de purificación del alma, asociada a una serie de prácticas de carácter puramente físico, como el vegetarianismo, la prohibición de usar pieles o vestidos de lino, etc., pero muestra con él varias diferencias, siendo las principales que el Pitagorismo fue una secta con unos afanes políticos que el Orfismo nunca tuvo, y que las aficiones por el número típicamente pitagóricas apenas interesaron a los órficos, más que en una época muy tardía.

Con el ámbito de los misterios Eleusinos tiene el Orfismo en común el mito de Deméter y Perséfona, que es también central entre los órficos, los cultos de iniciación y la promesa, aparejada a éstos, de una vida futura mejor. De hecho, Eleusis pasa por ser fundación del propio Orfeo. Pero el Orfismo presenta con los misterios eleusinos una diferencia profunda: mientras que el de Eleusis es un culto estable, relacionado con un lugar, asimilado a unas familias concretas, casi «estatalizado», cualquiera puede ser un sacerdote órfico, ya que el Orfismo carece de santuarios, e incluso de un lugar fijo, de forma que hallamos sus huellas en los lugares más dispersos de Grecia.

Con las religiones orientales también comparte el Orfismo numerosos rasgos. Muchas de las frases de las laminillas órficas presentan estrechos paralelos en *El libro de los muertos* egipcio; con los mitos iranios comparte el papel central del Tiempo personificado en la cosmogonía; con creencias de la India, la idea de transmigración. Pese a todo ello, el Orfismo, como tal, es un movimiento típicamente griego, no importado.

Por último, el Orfismo presenta más de un contacto con otras religiones mistéricas, e incluso en época tardía, conecta con el Judaísmo y con el Cristianismo. Ejemplo de lo primero sería el llamado *Testamento de Orfeo*, en que un escritor judío pone en boca del mítico cantor tracio una defensa a ultranza del monoteísmo, mezclando antiguas formulaciones con menciones de Moisés y Abrahám; ejemplo de lo segundo serían algunas representaciones paleocristianas de Orfeo como el Buen Pastor o, incluso, una curiosa imagen del Crucificado acompañado de la inscripción «Orfeo báquico», de la que encontramos diversos testimonios.

Con todo, podemos señalar algunos rasgos identificables como órficos, aun cuando no exclusivos de este movimiento.

Uno de los fundamentales es el de la purificación: los llamados *orfeotelestas* (una especie de sacerdotes itinerantes órficos) purificaban personas y ciudades de las injusticias pasadas, en la idea de que los beneficios de estas purificaciones se gozarían en la vida y perdurarían después de la muerte. En el Orfismo culto la necesidad de una purificación *(katharsis)* adquiere aspectos más refinados.

Otro sería una característica apelación a los libros. Con los órficos, la literatura escrita invade un terreno que antes estaba dominado por la palabra hablada. Ahora puede accederse sin intermediarios a la doctrina, con tal de que el individuo sepa leer.

Un tercer rasgo órfico serían los aspectos escatológicos y soteriológicos; en términos más comunes, el interés por la otra vida y por salvar la propia alma para obtener un mejor trato en el más allá. A quienes se inician y llevan una vida de purificación se les prometen premios, una existencia feliz en el otro mundo; a quienes no, les aguardan en el Hades el fango, las tinieblas y terribles castigos, además de una reencarnación en cuerpos inferiores a través de una rueda o un ciclo de renacimientos.

Por último, y directamente relacionada con ambas, está la doctrina de la metempsícosis, la transmigración de las almas de unos cuerpos a otros, hasta que consigue liberarse de este ciclo y reintegrarse en una unión con la divinidad.

Todo este panorama parece estar bastante lejos de la filosofía.

Sin embargo, el Orfismo tuvo la rara virtud de influir poderosamente en otros autores, especialmente en Platón, quien asumió una serie de principios y de modelos del Orfismo, eso sí, tras haberlo depurado de sus elementos menos aceptables para él. La actitud de Platón frente al Orfísmo es la de suponer que sus textos literarios, sus mitos no tienen el sentido que a primera vista parecen tener, sino que el filósofo debe advertir a través de ellos una verdad oculta. Sigue así un método alegórico (a veces auxiliado por un curioso manejo de etimologías más o menos traídas de los cabellos), que se había iniciado poco antes de su época y que heredará el neoplatonismo.

El filósofo cita en el *Timeo* (40 d) las generaciones de dioses narradas por la teogonía órfica y se siente atraído por una cierta visión de Zeus como principio, fin y centro, asistido por la Justicia, que conocemos por un himno órfico (*fr. 21* Kern), pero por lo demás, la teogonía órfica le interesa bastante poco.

En cuanto a la literatura que se centra en el lugar que el hombre ocupa en la organización del mundo y de la naturaleza y destino de las almas, Platón está dispuesto a aceptar la idea órfica de que el alma era algo divino y preexistente, que penetra en los cuerpos, y cuando éstos mueren se libera, vuelve al Hades y de allí penetra en otro cuerpo, hasta un determinado momento en que Perséfona acepta la compensación y, tras una última reencarnación en una existencia terrena de rango su-

perior, se pasa a un estado divino o semidivino en el Hades. Incluso la aprovecha para basar su teoría de la reminiscencia (*Menón,* 81 a), según la cual todo nuestro conocimiento es puro recuerdo de un momento anterior en que el alma liberada había visto las verdaderas ideas. Para ello le viene bien una doctrina que habla precisamente de la existencia del alma anterior a su estancia en el cuerpo. Pero no deja de ser curioso que en este contexto cita a Píndaro (*fr. 133* Snell-Maehler) y no directamente un poema órfico. La razón era probablemente que Platón leyó en Píndaro un Orfismo «filtrado», «moralizado», lejos de sus variantes más groseras, mientras que la versión literal órfica es siempre para el filósofo insuficiente, aunque bien encaminada.

También son órficas dos ideas solidarias expuestas por Platón, una en el *Fedón* (62 b), la de que las personas estamos en una especie de reclusión y, sobre todo, que no debemos liberarnos de ella ni escapar, y otra en el *Crátilo,* ya citada, segun la cual el cuerpo es sepultura *(soma sema)* del alma, porque el alma, que paga un castigo que debe pagar, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión. Pero la corrige con una nueva etimología, según la cual el cuerpo es «salvamento» *(soma,* como si tuviera que ver el verbo *sozo,* «salvar») del alma, donde puede verse «sana y salva» durante su estancia en la tierra.

Platón reivindica así una nueva interpretación, que, sin alterar las bases ideológicas de los propios órficos, explica mejor la condición del cuerpo, para la que propone una alteración sustancial: no es tanto sepultura o prisión cuanto recinto en que el alma se mantiene sana y salva.

En cuanto al destino futuro del alma, Platón nos presenta irónicamente en la *República* (363 c) un cuadro, atribuido con claridad a Museo y su hijo, según el cual éstos prometen a los justos un permanente banquete en el Hades, como si no hubiera mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna, mientras que para los impíos e injustos describen la zambullida en una especie de fango en el Hades o la obligación de llevar agua en un cedazo. En efecto, tenemos algunos otros textos antiguos que confirman uno y otro panorama, el más interesante de los cuales es una laminilla de oro recientemente hallada en Pelinna, en que se le dice al difunto que tiene vino, honra dichosa y que irá bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.

Encontramos, pues, cómo el Orfismo es un movimiento de límites difusos, que se encuentra en situación fronteriza con otros movimientos de la religión griega, pero que presenta un núcleo relativamente claro; asimismo, vemos, en cuanto al material platónico que ilumina las teorías órficas sobre el alma, que el filósofo conoce unos relatos órficos sobre el origen, naturaleza y destino de las almas, en los que ve elementos aprovechables: que el alma es inmortal, separada del cuerpo, en el que habita como morada transitoria y del que ha de liberarse en sucesivas reencarnaciones para obtener al final un *status* más elevado, pero ve también elementos que no puede compartir: el cuerpo como cárcel o

sepultura (para Platón, el cuerpo tiene una misión más elevada, como «guarda y conservación» del alma en su tránsito por la tierra), el destino final del alma beoda en un permanente banquete, pero sobre todo, que la salvación del alma dependa más de determinadas prácticas biológicas, como el vegetarianismo, y de ciertos ritos, en lugar de depender de su altura moral o de su contacto con la filosofía.

III. EL PITAGORISMO

Sobre Pitágoras, a quien se atribuye una serie de doctrinas en torno de las cuales se configuró una verdadera escuela, tenemos datos muy poco fiables, en su inmensa mayoría tardíos, que nos presentan de él una imagen taumatúrgica y milagrosa. Unas pocas, aunque vagas, referencias más antiguas (Heráclito, Empédocles, Heródoto, esto es, del V a. C.) parecen confirmar la idea de que fue un personaje histórico, independientemente de la leyenda que luego se tejió en torno suyo. Aristóteles, en cambio, evita hablar de él personalmente y prefiere referirse a los Pitagóricos como una escuela, probablemente porque en su época su figura se hallaba teñida de aspectos legendarios, que el Estagirita consideraba ya poco compatibles con un autor real.

Pitágoras debió de nacer en Samos poco antes de 570 a.C., huyó de la tiranía de Polícrates (lo que nos lleva a 532 a.C.) y se estableció en el sur de Italia, en Crotona, donde fundó una especie de secta. Tras la sublevación antipitagórica de Cilón, tuvo que huir a Metaponto, donde murió.

Se le atribuyen largos viajes a Egipto y a Babilonia, noticia que es bastante probable, dado que encontramos en fuentes babilonias de la época de Hammurabi algunos elementos de los que configuran el famoso Teorema de Pitágoras y, de otra parte, advertimos en las teorías pitagóricas sobre el alma aspectos que nos recuerdan teorías indias sobre el ascetismo y la transmigración.

No conservamos ningún fragmento que podamos atribuir al propio Pitágoras, y la tradición antigua vacila entre quienes le atribuyen un enorme cúmulo de obras y quienes afirman que no escribió nada en absoluto. La investigación moderna interpreta esta vacilación en el sentido de que desde antiguo se contaba con una tradición de escritos filosóficos atribuidos a Pitágoras, pero que evidentemente habían sido producidos en épocas muy posteriores a la del maestro.

También sabemos que se distinguían dentro de la escuela dos tipos de discípulos, los llamados *acusmáticos*, que sólo conocían los preceptos fundamentales de la doctrina, y los *matemáticos* (palabra que en griego no tiene el mismo sentido que en la actualidad, ya que *mathema* significaba «conocimiento»), que accedían a fundamentos científicos más profundos.

Conocemos los nombres de diversos pitagóricos: unos, más antiguos, entre los que destacan Filolao, Arquitas y Alcmeón, y otros más recientes, como Simias y Cebes, mencionados por Platón. La lista de pitagóricos que nos ha llegado es amplísima, si bien de la mayoría de sus componentes sólo conocemos los nombres. A ello se añade el problema de que es sumamente difícil atribuir teorías específicas a personajes determinados, dada la vaguedad con la que las fuentes antiguas suelen referirse a este movimiento filosófico. Por tales motivos voy a prescindir aquí de intentar siquiera un deslinde de esta naturaleza, y me limitaré a presentar un cuadro conjunto de las teorías pitagóricas, del que eliminaré, eso sí, los aspectos más claramente tardíos de la doctrina.

El primer Pitagorismo se caracteriza por dos puntos de partida: una actitud básica del filósofo: la contemplación *(theoria)*, entendida como búsqueda de la verdad, y la concepción del mundo como un conjunto ordenado *(kosmos)*, regido por el principio de la *harmonía*. Es éste un término complejo en griego, ya que implica a un tiempo aspectos tan diferentes como la proporción matemática, la harmonía musical y el ajuste y proporción de los seres en un universo ordenado.

Las ideas fundamentales del Pitagorismo son asimismo dos: la ecuación de las cosas y los números, y el dualismo.

1. *La ecuación de las cosas y los números*

Para los pitagóricos, los números son los elementos básicos sobre los que se configura toda la realidad. Una afirmación de este tipo, sin mayores precisiones, sería sin duda perfectamente asumible para un científico moderno, para quien cualquier análisis científico de la naturaleza debe basarse necesariamente en elementos y relaciones mensurables. Pero los pitagóricos tenían un concepto del número sumamente distinto del que tenemos en la actualidad. Lo primero, porque para ellos los números no eran entidades abstractas, sino materiales, corpóreas. De igual modo que para la geometría, tal como hoy la entendemos, la unión de una serie de puntos puede generar líneas, superficies y volúmenes, para los pitagóricos, los puntos vienen a ser una especie de constitutivos mínimos materiales que pueden generar realidades corpóreas. En otros términos, consideraban que era posible obtener magnitudes reales a partir de los puntos; no es, pues, que la realidad sea numerable, sino que está compuesta de números. Pero, al mismo tiempo, creían que los números tenían un componente simbólico, místico y mágico, de modo que —por ejemplo— la Justicia o la Verdad podían ser también entidades «numéricas».

Ello explica el gran interés pitagórico por la música, en lo que ésta tiene de «numérica» y de harmónica: y así se atribuye a Pitágoras el haber descubierto la regularidad de los intervalos musicales y la relación entre la división proporcional de las cuerdas y los sonidos que las diferentes longitudes de las cuerdas pueden producir.

Recientemente, se ha puesto en cuestión que la teoría de los números fuera realmente básica dentro de todo el Pitagorismo, ya que no encontramos referencias escritas a estos principios hasta Filolao. Según esta crítica, nuestro concepto unitario de la doctrina de los pitagóricos procedería de una deformación producida por la visión, asimismo bastante unitaria, que de ellos nos da Aristóteles. Realmente es éste un problema insalvable, ya que carecemos de fuentes directas de información acerca del Pitagorismo antiguo y sólo podemos recurrir a fuentes posteriores, con el riesgo de que la visión sobre la doctrina heredada del filósofo de Crotona que obtenemos a partir de ellas esté ya profundamente deformada.

2. *El dualismo*

El segundo principio básico del Pitagorismo antiguo es que la realidad se articula sobre una serie de contrarios básicos. Concretamente, Aristóteles (*Metafísica,* 985 b 23) nos brinda la relación de diez parejas de principios:

límite	ilimitado
impar	par
uno	múltiple
derecho	izquierdo
macho	hembra
estático	en movimiento
recto	curvo
luz	oscuridad
bueno	malo
cuadrado	rectángulo

Esta tabla tiene asimismo unas ciertas implicaciones morales, ya que se ha de entender que los primeros términos de cada par se consideran positivos y perfectos, mientras que los segundos son negativos e imperfectos.

Se ha observado que la visión dualista que acabo de describir tiene numerosos puntos de contacto con el Zoroastrismo y, en efecto, ya diversas fuentes antiguas nos refieren que Pitágoras llegó a conocer al propio Zoroastro. También se han señalado curiosas analogías con algunas formas de pensamiento indio, en las que hallamos un similar misticismo de los números.

A la hora de explicar cómo se generan los diferentes seres naturales, esto es, a la hora de elaborar una cosmogonía, los pitagóricos combinan la doctrina del número con su visión dualista de las cosas y así nos refieren (Aristóteles, *Física,* 213 b 22) que el límite puso en lo ilimitado una semilla, que inhaló de lo ilimitado circundante, también el

vacío. Hemos de entender que lo ilimitado circundante se concibe como una materia informe que, en términos matemáticos, es una pura extensión no delimitada por el número y la figura. El límite impone forma en toda la extensión del cosmos, una forma que consiste en la producción de cuerpos diferenciados y de sus movimientos ordenados, lo que comporta, a la vez, la creación del tiempo.

Es crucial en esta descripción del origen del cosmos la identificación del vacío con la delimitación de unidades discretas, que quedan así separadas y limitadas por él. No obstante, el postulado de la existencia del vacío será combatido por la escuela eleática, para lo cual el vacío es no-ser y, por tanto, inexistente, pero restituido por los atomistas, para quienes el vacío es, en efecto, no-ser (en el sentido de no-material), pero tiene una existencia igual que el ser (esto es, lo material).

En cuanto a cosmología pitagórica, nos han llegado una serie de curiosos conceptos, habitualmente atribuidos a Filolao: el universo no es geocéntrico, sino que se configura en torno a un centro ocupado por fuego, alrededor del cual se hallan la tierra, la antitierra (otra tierra situada al otro lado del fuego central), el sol y los cinco planetas que entonces se conocían. En torno de este conjunto se encontraba una esfera exterior de fuego en la que se disponían lo que los antiguos consideraban como estrellas fijas. Según este modelo del cosmos, ni la luna ni —lo que es más curioso— el sol, emitían luz propia, sino que ambos reflejaban la luz del fuego central, que no podemos ver porque se halla, como la antitierra, debajo de nosotros, al otro lado de la parte de la tierra que habitamos.

Otra idea cosmológica, interesante por la repercusión posterior que tendría es la de la harmonía de las esferas, basada en la siguiente argumentación (cf. Aristóteles, *Acerca del cielo,* 290 b 12 ss): los astros, que son cuerpos esféricos, deben producir sonidos al moverse, y tales sonidos deben ser proporcionales a sus distancias, que, a su vez, son ajustadas a los intervalos de las escalas musicales, por lo que en consecuencia el sonido de las estrellas debe ser harmonioso. La razón de que no lo oigamos es que sólo percibimos aquello que puede ser contrastado con el silencio, mientras que la música de las esferas existe desde que nacemos y no puede ser contrapuesta al silencio. Esta curiosa teoría de la harmonía de las esferas tendría un gran predicamento a partir del Renacimiento, y la encontramos, por ejemplo, en la celebérrima *Oda a Salinas,* de Fray Luis de León.

En cuanto a las teorías sobre el alma, que comportan aspectos en parte filosóficos, en parte religiosos, hay ciertas contradicciones entre las fuentes antiguas probablemente porque, a lo largo de la historia del Pitagorismo, se conocieron diversas propuestas. Para unos, en todos los seres vivos se alberga un alma inmortal, que transmigra de unos a otros cuando se produce la muerte del cuerpo; una chispa de alma divina universal que, en su contacto con el cuerpo, resulta en cierto modo

contaminada; para otros, no es sino un conjunto de partículas materiales en continuo movimiento, que se inspiran y espiran con la respiración; para otros, el resultado de la armonía de los elementos contrarios que componen el cuerpo.

En cualquier caso, el postulado de que existe un alma inmortal que transmigra de unos cuerpos a otros tiene diversas consecuencias:

La primera es que ningún acontecimiento es absolutamente nuevo, ya que lo ya ocurrido vuelve a ocurrir, esto es, la historia es cíclica y se repite (Porfirio, *Vida de Pitágoras,* 10 = Dicearco *fr.* 33 Wehrli).

La segunda es que el alma debe purificarse, una purificación que comporta diferentes aspectos: uno muy importante es, una vez más, la música; otro es el vegetarianismo. Es más: como todos los seres animados resultan ser congéneres, debe evitarse a toda costa hacer daño a un ser vivo.

Todas estas creencias motivan la observancia de unas cuidadosas reglas de conducta, principalmente reglas de abstinencia. No obstante, hay cierta confusión en las fuentes antiguas sobre cuáles eran concretamente estas reglas y da la impresión de que, también en este terreno, debió de haber bastante evolución en ellas e incluso es posible que fueran diversas entre distintos sectores de la escuela. Lo que sí resulta claro es una tendencia a la ritualización, hasta en pequeños extremos. Encontramos así numerosas prohibiciones de lo más variadas e incluso chocantes para el lector moderno; por ejemplo, no avivar el fuego con un cuchillo; comenzar a calzarse siempre por el pie derecho y lavarse siempre primero el pie izquierdo; no orinar en dirección al sol; no llevar anillo; no cortarse las uñas en un sacrificio; etc. Ya desde la antigüedad encontramos, sin embargo, una tendencia a interpretar estos preceptos, especialmente los de apariencia más absurda, desde una perspectiva simbólica; así, por ejemplo, se reinterpreta el de no avivar el fuego con un cuchillo como una exhortación a no irritar más aún a quien ya está airado.

Pero, trascendiendo estos curiosos estereotipos de conducta (a menudo difíciles de entender), hay un principio más alto: el conocimiento del cosmos divino es la forma idónea de desarrollar lo que hay de divino en cada uno de nosotros.

Afirmaba al principio de este apartado que Platón se vio muy influido por las teorías pitagóricas. Y, en efecto, aunque el filósofo ateniense no cita a Pitágoras y a los pitagóricos más que dos veces (en *República* [600 a], para referirse a la «forma de visa pitagórica» y en la misma obra [530 d], para aludir a la estrecha relación existente entre astronomía y armonía), la metafísica platónica está profundamente imbuida de Pitagorismo. Diálogos enteros, como el *Fedón,* con su descripción sobre el destino de las almas entreverada de principios éticos y religiosos, muestran un profundo influjo pitagórico. Lo mismo que el *Timeo,* en el que hay un destacable interés por doctrinas del número.

Sin embargo, frente al Pitagorismo Platón manifiesta asimismo una actitud similar a la que muestra frente al Orfismo: asume lo que considera aprovechable y rechaza lo que resulta incompatible con sus propios principios; una actitud para la que se ha acunado el acertado nombre de trasposición platónica.

En suma, encontramos atribuidos a Pitágoras, aunque originados en momentos temporales muy diversos, varios principios, a menudo no fáciles de conciliar, unos referidos a una curiosa combinación de las matemáticas, la música y la moral; otros, que se centran en una explicación sobre el origen y destino de las almas. Unos principios que no sólo son teóricos, sino que informan toda una manera de vivir, que agrupan en su torno un grupo humano con características de secta: una rígida moralidad y ascetismo y un concepto contemplativo de la existencia que no es, sin embargo, incompatible con una actitud claramente política, que no duda en luchar por la toma del poder. Todo ello entramado en un sistema dualista con claros ecos de religiones y filosofías orientales.

BIBLIOGRAFÍA

I. ORFISMO

1. *Ediciones*

Argonáuticas: Vian, F. (1987), *Les Argonautiques Orphiques,* Paris.
Fragmentos: Kern, O. (1922), *Orphicorum fragmenta,* Berlin; Colli, G. (1977), *La sapienza greca I,* Milano; v. e. *La sabiduría griega,* Trotta, Madrid, 1995.
Himnos: Quandt, G. [3](1962), *Orphei Hymni,* Berlin.
Lithica: Giannaki, G. N. (1982), *Orfeos liziká,* Yoannina; Halleux, R. y Schamp, J. (1985), *Les lapidaires grecs,* Paris.

2. *Traducciones*

Calvo, C. (1990), *Opiano, De la caza. De la pesca, Anónimo, Lapidario órfico,* Madrid.
De los fragmentos, unos pocos en:
González Ruiz, A. (1969), «Traducción de algunos fragmentos de Orfeo», *Homenaje a José Alsina,* Barcelona, 35-43.
Una traducción de los fragmentos de las Teogonías, del autor de estas líneas, verá la luz en breve en Trotta.
Periago Lorente, M. (1987), *Porfirio, Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas, Himnos órficos,* Madrid.

3. *Bibliografía*

Bernabé, A. (1992), «La poesía órfica. Un capítulo reencontrado de la literatura griega»: *Tempus 0,* 5-41.

Eggers Lan, C. (1991), «Los estudios sobre el Orfismo clásico»: *Méthexis 4*, 101-113.

4. *Estudios sobre Orfeo, el Orfismo y la literatura órfica*

Bernabé, A. (1994), «Consideraciones sobre una teogonía órfica», *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 91-100.
Bernabé, A., «Orfeo: el poder de la música»: *Anfión* (en prensa).
Bernabé, A.; «Una etimología platónica: *somasema*», *Philologus* (en prensa).
Borgeaud, P. (ed.) (1991), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève.
Brisson, L. (1990), «Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Temoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique»: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 36/4*, Berlin-New York, 2867-2931.
Burkert, W. (1982), «Craft versus sect: The problem of Orphics and Pythagoreans», en B. F. Meyer y E. P. Sanders, *Jewish and Christian self-definition III*, London, 1-22 (notas 183-189).
García López, J. (1975), *La religión griega*, Madrid, 133-146.
Gil, L. (1974), «Orfeo y Eurídice (versiones antiguas y modernas de una vieja leyenda)»: *CFC 6*, 35-193.
Graf, F. (1974), *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin - New York.
Graf, F. (1987), «Orpheus: A poet among men», en J. Brernmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology*, London-Sydney, 80-106.
Guthrie, W. K. C. (1970), *Orfeo y la religión griega* (1935), Buenos Aires.
Keydell, R. y Ziegler, K. (1942), «Orphische Dichtung»: *RE XVIII / 2*, cols. 1221-1417.
Lee, M. O. (1967), *Orpheus und Eurydice. Myth, legend, folklore*, Cambridge.
Linforth, I. M. (1941), *The Arts of Orpheus* (1973), Berkeley - Los Angeles.
Lobeck, Chr. A. (1829), *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres* (1968), Regimontii.
Masaracchia, A. (ed.) (1993), *Orfeo e l' Orfismo*, Roma.
Moulinier, L. (1955), *Orphée et l'orphisme a l'époque classique*, Paris.
Pugliese Carratelli, G. (1990), *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna.
Segal, Ch. (1989), *Orpheus. The myth of the poet*, Baltimore-London.
VV.AA. (1975), *Orfismo in Magna Grecia, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 6-10 ott. 1974*, Napoli.
West, M. L. (1983), *The Orphic Poems*, Oxford (traducción italiana corr. y ampl. de M. Tortorelli Ghidini, I *poemi orfici*, Napoli, 1993).

II. PITAGORISMO

1. *Ediciones*

Centrone, B. (1990), *Pseudopythagorica ethica. I trattati mortali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Napoli.
Diels, H. y Kranz, W. [7](1954), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.

Hoffman, C. A. (1993), *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic,* Cambridge.
Thesleff, H. (1965), *The Pythagorean texts of the hellenistic period,* Abo.
Timpanaro-Cardini, M. (1958-1964), *Pitagorici. Testimonianze e frammenti,* 3 vols., Firenze.

2. *Traducciones*

Bernabé, A. (1988), *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos,* Madrid.
Eggers Lan, C. (1978-1980), *Los filósofos presocráticos,* 3 vols., Madrid.
Guthrie, K. S. (comp. y trad.) (1987), *The Pythagorean sourcebook and library. An anthology of ancient writings which relation to Pythagoras and Pythagorean Philosophy,* Grand Rapids.

3. *Estudios*

Boudouris, K. J. (ed.) (1989), *Ionian philosophy,* Athine.
Burkert, W. (1972), *Lore and Science in ancient Pythagoreanism,* Cambridge, Massachusetts.
Burkert, W. (1982), «Craft versus sect: The problem of Orphics and Pythagoreans», en B. F. Meyer y E. P. Sanders, *Jewish and Christian self-definition III,* London, 1-22 (notas 183-189).
Cappelletti, A. J. (1980), *Ciencia jónica y ciencia pitagórica,* Caracas.
Eggers Lan, C. (1988), «El Pitagorismo y el descubrimiento de lo irracional»: *Methexis 1,* 17-31.
Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. [2](1983), *The Presocratic Philosophers,* Cambridge.
Maddalena, A., (1954), *I pitagorici,* Bari.
Morrison, J. S. (1956), «Pythagoras of Samos»: *CQ* 6, 133-156.
Mourelatos, A. P. D. (ed.) (1974), *The Presocratics,* New York.
Philip, J. A. (1966), *Pythagoras and early Pythagoreanism,* Toronto.
Raven, J. E. (1948), *Pythagoras and Eleatics,* Cambridge.
Thesleff, H. (1961), *An introduction of the Pythagoric writings of the Hellenistic period,* Abo.
Vogel, C. J. de (1966), *Pythagoras and early Pythagoreanism,* Assen.
Zhmud, L. J. (1989), «All is number? Basic doctrine of Pythagoreanism reconsidered»: *Phronesis 34,* 270-292.

SOFISTAS

José Solana Dueso

El término «sofista» (σοφιστής) nos remite a uno de los campos semánticos más prestigiosos y emblemáticos de la cultura griega. Su contenido es la «sabiduría» (σοθία); su agente, el «sabio» (σοφός); y su instrumento, entre otros, el «sofisma» (σόφισμα). El verbo σοφίζεσθαι, del que deriva σοφιστής, significa ejercitar la sabiduria. Estos términos, pese a su carácter positivo, vienen envueltos en una ambigüedad radical: dependiendo de la intencion, esa habilidad especial podía convertirse en trampa o engaño y, en consecuencia, el sofista podía ser un perfecto embaucador. El adjetivo δεινός, asociado frecuentemente a sofista, recoge esta doble significación: el sabio es terrible precisamente por ser extraordinariamente hábil.

El término «sofista» se aplica a poetas o músicos y, en general, a quienes tienen algo que ver con la educación en sentido amplio, hasta el punto de que Protágoras (Pl. *Prt.* 316d) afirma que poesía, música, gimnasia o prácticas oraculares no han sido sino disfraces del arte del sofista.

En el siglo V, sin embargo, este término pasa a tener una significación más restringida, en cuya determinación intervienen, entre otras, dos variables principales: la profesionalidad y el ámbito de la política como el centro de sus intereses teóricos[1].

1. El término «segunda sofística», acuñado por Filóstrato, alude a un vasto movimiento, iniciado en el siglo II d.C., que se proponía hacer revivir los ideales literarios del periodo clásico. Este movimiento, en el que sofista significa profesor de retórica, está estrechamente relacionado con la formación oratoria que, en esa época, condiciona toda la enseñanza del mundo griego y romano. Desde el punto de vista filosófico, no es comparable con la sofística del siglo V a.C. En la literatura actual, los temas fundamentales que se estudian giran en torno a la noción de aticismo y al problema del estatus político del sofista.

I. PROFESIÓN

1. *Enseñanza de la retórica*

Los sofistas son *profesionales de la enseñanza:* como tales, enseñan determinados contenidos, comparten un conjunto de métodos y cobran un salario por este trabajo. En cuanto a los *contenidos,* la disciplina más común a todos era la retórica, contra la que Platón lanzó reiterados ataques (especialmente en el *Gorgias y* el *Fedro),* sumamente ilustrativos para interpretar la filosofía de los sofistas. En torno a esta disciplina, existen dos versiones —platónica y moderna— de un mismo prejuicio, según el cual la retórica sería un conjunto de recursos literarios, de carácter formal, destinados a conseguir el éxito a costa de cualquier valor intelectual o moral. Platón la condenó como un instrumento de «seducir a las almas» y granjearse la simpatía de la multitud; el orador, para Platón, no necesitaría conocer la naturaleza de las cosas, sino su mera apariencia, y no se interesaría por la verdad, sino sólo por la verosimilitud, que es la opinión de la muchedumbre *(Phrdr.* 260a). Los modernos han hecho suya esta crítica platónica y nos han dado una versión actualizada, como expresa Guthrie al sostener que «se le podría asignar a la retórica el lugar que ahora ocupa la publicidad» (1988, 59).

No obstante, en la crítica platónica hay elementos que prueban que la retórica es mucho más que un conjunto de sutilezas formales. En el *Fedro,* la retórica se presenta como rival de la dialéctica y, en la crucial y amplia digresión del *Teeteto* (172b-177c), los dos paradigmas radicalmente antitéticos son el filósofo (platónico) y el orador, lo mismo que en el *Gorgias* (500c). Pero el *Fedro* va todavía más lejos: la retórica se usa «tanto en los tribunales y demás reuniones públicas, como en las reuniones privadas» (261 a-b) y, posteriormente, en un pasaje clave del mismo diálogo (262c-e), Platón conecta la retórica con el arte de las antilogías, que se aplica a «todo lo que se dice» («περὶ πάντα τὰ λεγόμενα»).

Con relación a este texto, varios aspectos deben ser destacados: primero, la introducción de una denominación nueva, la antilógica, para, en segundo lugar, ampliar su dominio a todo lo que se dice, no sólo el bien y la justicia o los tribunales y la asamblea, sino el discurso científico en general, es decir, la filosofía.

Platón entiende que hay solamente un arte, la antilógica, con pretensiones de generalidad, es decir, con vocación de filosofía, de la que la retórica no sería sino una de sus partes. El que Platón use en general el término «retórica» se debe a que es el tópico más conocido y quizá su manifestación social más importante. Vista así la retórica, como parte de un planteamiento filosófico más general, se entiende que Platón oponga su propia filosofía, la dialéctica, tanto en sus tesis teóricas más importantes como en los procedimientos metodológicos, a otra filosofía, en este caso, la protagórica.

Si la conexión con la antilógica de Protágoras es una prueba de que a los ojos de Platón la retórica era una disciplina con carga teórica, la conexión con la práctica democrática ateniense abundaría en esta misma línea, pues una de las destrezas esenciales del político democrático es precisamente la retórica. No en vano, Pericles, el político más influyente, es también «el hombre más perfecto de todos en la oratoria» *(Phrdr.* 269e). La capacidad de persuasión era decisiva en la democracia. En la prosopeya de las leyes del *Critón*, éstas insisten en que un ciudadano en su acción política sólo tiene dos alternativas: acatar las leyes o persuadir a la ciudad para cambiarlas, pues las leyes democráticas, como dirá Aristóteles, no son sino la opinión de la mayoría («ὁ μὲ ν γὰρ νόμος δόξα τῶν πολλῶν νομος»[SE 172a, 29-30]).

También en los procedimientos metodológicos, concretamente en el tipo de prueba, opone Platón la refutación propia a la refutación retórica. La segunda es la frecuente en los tribunales, es aparente (δοκοῦσιν ἐλέγχειν), y entiende que se refuta cuando se presentan numerosos testimonios dignos de crédito, mientras que es refutado el que presenta uno solo o ninguno. Sócrates defiende otro tipo de refutación (*Grg.* 472c), que tiene lugar cuando, entre dos, el uno puede presentar al otro como testigo y viceversa. Sócrates es terminante: «[...] yo no sé presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo (ἕνα... μάρτυρα), aquel con quien mantengo la conversación, sin preocuparme de los demás y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud ni siquiera hablo (τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι)» (464ab).

Estos textos prueban que, tras el fenómeno de la retórica, incluso en su pluralidad ideológica, subyacen determinadas posiciones teóricas de carácter político, lógico y metodológico, cuyo perfil exigiría un estudio pormenorizado e individualizado de cada uno de los sofistas.

Aparte de la retórica, cada sofista ofrece su propio programa de enseñanza, de la matemática o la astronomía (Hipias o Antifonte) a la psiquiatría (Antifonte), de la teoría y práctica política (Protágoras) a la lingüística (Pródico) o la antropología.

2. *Honorarios*

Un segundo rasgo relacionado con la profesionalidad era el cobro de honorarios, cuya cuantía es difícil determinar (Kerferd, 1981a, 26-28). Los socráticos (Platón o Jenofonte) tomaron este dato en sí mismo como uno de los motivos más destacados de crítica y como uno de los rasgos diferenciales entre la actividad de los sofistas y la socrática.

Primero, Sócrates enseña lo que sabe, mientras los sofistas, como traficantes de mercancías del alma (*Prt.* 313c; *Sph.* 224c), las venden con ánimo de lucro sin saber si son buenas o malas, es decir, Sócrates no tiene ningún interés adicional que no sea el valor intrínseco de sus enseñanzas. En segundo lugar, en la medida en que Sócrates no cobra

honorarios, no contrae ningún compromiso y, en consecuencia, puede elegir a sus discípulos. De este modo, mantendría su condición de hombre libre en tanto los sofistas serían esclavos de sus clientes, hasta el punto de que Jenofonte los compara con las prostitutas *(Mem.* 1, 6, 11). En tercer lugar, Sócrates, al no hipotecar su posibilidad de elección mediante honorarios, puede previamente analizar las almas de los que se le acercan, siendo su δαιμόνιον el que decide a quién debe tomar como discípulo o a quién debe rechazar *(Tht.* 151a).

El elitismo en la selección de los discípulos practicada por Sócrates se encuentra teorizada en los diálogos de madurez platónicos. Si, efectivamente, es imposible que la masa llegue a ser filósofa *(R.* 494a; *Plt.* 292e), si la prudencia es propia de una clase mínima por naturaleza *(R.* 428e), la educación consistirá en aislar (ἀφαιρεῖν) esas pocas naturalezas filosóficas *(Plt.* 292d) y salvaguardarlas de los peligros de la educación sofística (R. 492a).

Frente a esta línea argumental, la *Apología* platónica nos ofrece un Sócrates dispuesto a enseñar a cualquiera que desee escucharle (29d6, 30a3, 33a), sea rico o pobre, pagándole o sin pagar. En el mismo sentido, se pronuncia Jenofonte en algunos pasajes *(Mem.* 1.1.10; 1.2.60) . Esta contradicción se explica, como sostiene Blank (1985, 19-20), por el interés apologético de estos textos. De hecho, de las obras platónicas sólo la *Apología* nos ofrece este retrato de Sócrates, forzado sin duda por el hecho de que Sócrates fue acusado (X. *Mem.* 1, 2, 9) de incitar a sus discípulos a menospreciar la constitución establecida y a recurrir a la violencia. En las proximidades del proceso de Sócrates y dado el riesgo que corrían sus discípulos, insistir en el elitismo socrático hubiese significado dar fuerza a los argumentos de la acusación.

La crítica platónica a los honorarios de los sofistas tiene de este modo un sustento teórico: si todos los ciudadanos participan de la virtud política, como sostuvo Protágoras, es natural que la educación estuviera abierta a todos. Por el contrario, si son escasas las naturalezas filosóficas, como opinaba Platón, la tarea educativa deberá ir precedida de una selección minuciosa.

3. *Intereses teóricos*

Hay que notar que, con los sofistas, se produce una importante ampliación temática en el ámbito de la filosofía: si los milesios habían iniciado su reflexión con el tema de la physis (realidad, ser) y otros filósofos, sobre todo, Heráclito y Parménides, habían tomado como núcleo el problema del conocer (las sendas de la investigación) —introduciendo la problemática derivada de la intervención del sujeto, sin por ello olvidar la cuestión de la physis—, los filósofos del siglo v, y los sofistas como pioneros, se aventuran en un terreno hasta el momento apenas explorado por la reflexión filosófica: la teoría del estado, la polis, las

relaciones sociales, junto con todo el universo temático y conceptual que lo rodea. No puede hablarse propiamente de un cambio de rumbo, sino de un descubrimiento, de alcanzar una nueva posición que, además de merecer un estudio propio, resultó que ofrecía un punto de observación nuevo desde el que contemplar los viejos senderos anteriormente transitados, el de la física y la epistemología.

Por este solo motivo, los sofistas, cada cual en distinta medida, merecen un lugar fundacional en la historia de la filosofía como los creadores de la tercera gran área, sobre la que, junto con la ontología y la epistemología, reposa toda la reflexión filosófica occidental hasta nuestros días. Con los sofistas, pues, queda constituido el trípode conceptual (realidad, verdad, bien) que todavía hoy permite trazar las coordenadas de eso que llamamos filosofía.

Los rasgos comunes de los sofistas se resumen en los dos citados, sin que se pueda, por tanto, hablar de una filosofía sofística. Al contrario, la pluralidad y divergencia de posiciones es la norma del mismo modo que lo es entre los físicos presocráticos.

II. INTERPRETACIONES

La principal dificultad para el análisis de este pensamiento radica en la ausencia de textos. Aparte de algunas piezas retóricas de Gorgias y de los textos de la «sofística anónima»[2], los fragmentos son escasos, como también los datos que nos ofrece la doxografía. Poseemos, sin embargo, abundantes referencias en Platón y Aristóteles de singular importancia.

Hay una parte de verdad en considerar a estos filósofos como los responsables de la imagen negativa que los sofistas han tenido y tienen en la historiografía filosófica. Contra lo que opina Guthrie (1988, 44), entiendo que Grote tuvo razón en apuntar al círculo socrático, en particular a Platón y Jenofonte, como los iniciadores del descrédito filosófico de los sofistas. Elio Aristides, tras constatar que Platón da siempre al término «sofista» un sentido peyorativo, añade que fue él quien, de un modo particular, se ha levantado contra el nombre (DK79, 1). Es cierto que Aristófanes convirtió el término «sofista» en sinónimo de charlatán. No obstante el comediógrafo no se refería exclusivamente a los sofistas profesionales y, además, la comedia por sí sola nunca hubiera podido acuñar una imagen filosófica, tan definida y persistentemente negativa[3], de un movimiento filosófico.

2. Diels en su edición recoge el *Anónimo de Jámblico* y los *Dissoi Logoi,* a los que Untersteiner añade *Sobre las leyes* y *Sobre la música.*

3. Es quizá una anécdota que el filólogo holandés G. Horn (1634-1670), en su *Historia de la filosofía* (1655), publicada el mismo año que la de Th. Stanley, tras dividir al género humano en filósofos y sofistas, haya llegado a sostener que los sofistas eran la secta filosófica fundada por el diablo.

Pero esto es sólo una parte. En efecto, para Platón los sofistas, con diferencias y matizaciones, eran sus rivales filosóficos y desplegó contra ellos una intensa actividad refutatoria. En esta práctica, no hacía sino seguir uno de los rasgos característicos y constitutivos de la tradición filosófica griega: el de someter a crítica las posiciones de otros, como desde el comienzo hizo Jenófanes con Homero y Hesíodo (DK21B11) y Heráclito con Jenófanes o Pitágoras (DK22B40).

La crítica de Platón y Aristóteles, en la que las argumentaciones deberían ser lo más significativo, ha tenido un doble sentido en la historia de la filosofía: por un lado, ha sido interpretada como una refutación definitiva de la filosofía de los sofistas, pero, por otro, ha tenido como efecto hacerlos pervivir. Si la historiografía filosófica se ha alineado, en gran medida y de manera acrítica, con esta refutación, queda la tarea de analizarla, evaluar sus argumentos y tratar de descubrir el rostro de la filosofía refutada. Si es cierto que Platón y Aristóteles refutaron sin miramientos a sus adversarios sofistas y que utilizaron tanto argumentos como artimañas (Arist. *SE* 175a34, 175b1, 176b26) en su labor, no lo es menos que la historiografía se ha situado sin recato alguno al lado del vencedor.

Los intentos de recomponer el mapa conceptual y teórico de la filosofía de los sofistas se enfrentan a los residuos de la crítica platónica y aristotélica que muestran su tenaz persistencia en dos aspectos:

1) La creencia de que la obra de los sofistas carece de interés filosófico y que en todo caso vienen a satisfacer necesidades no de orden teórico o científico, sino estrictamente práctico. Entre los modernos, Jaeger[4] sostiene esta opinión, que Untersteiner (1967, I, 29) ha adoptado en su estudio sobre Protágoras. Más recientemente, Classen (1976, 246) ha reiterado el prejuicio con entera nitidez: «Los estudios lingüísticos de los sofistas se llevaron a cabo no por intereses filosóficos [...] sino por fines retóricos: persuadir a la gente con éxito, incluso a costa de la verdad; fue más o menos accidental que algunas de estas investigaciones produjeran resultados filosóficos importantes». Esta visión devaluadora de las investigaciones sofísticas se complementa, obviamente, como cabía esperar, con la siguiente afirmación: «La verdadera investigación filosófica sobre el lenguaje comenzó con Sócrates y fue plenamente desarrollada por sus sucesores» (léase, Platón y Aristóteles). En sentido similar, Guthrie (1988, 56) sostiene que el objetivo de los sofistas era «ser buen orador y plantear cuestiones polémicas, no el interesarse en un tema científico en sí mismo». De este modo, los sofistas han quedado reducidos, en el mejor de los casos, a mero estímulo para la reacción platónica y aristotélica.

4. Cf. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1974, 271 y 279.

2) La creencia de que Platón y Aristóteles dieron con la verdadera interpretación de las doctrinas sofísticas y que, por tanto, su crítica fue definitiva.

Si dejamos aparte la interpretación según la cual los sofistas difundieron el veneno que habría de corromper al pueblo ateniense (a la que respondió adecuadamente Grote), la hegeliana[5] ha sido la más influyente pese a ser una versión modernizada de la platónico-aristotélica. Su interpretación de una pieza esencial como la frase protagórica del hombre-medida es esclarecedora. Sentando conceptos que habrían de tener gran resonancia, Hegel entiende el hombre en dos sentidos: como individuo, o lo que denomina «hombre fortuito», o también como «naturaleza racional y sustancialidad general». Hegel no duda en asignar a Protágoras el primer sentido y, en tal caso, se toma como centro el interés propio y personal, la propia ambición, el sujeto con sus intereses personales. En este punto se halla el «defecto fundamental» de los sofistas, «el que eleven a criterio determinante al hombre con arreglo a sus fines fortuitos». Precisamente en esta duplicidad de sentidos de *hombre* halla Hegel la distinción entre los sofistas y Sócrates; este último es «lo opuesto a los sofistas» porque entiende tras el hombre-medida lo general.

La interpretación de Zeller[6] es similar a la de Hegel: la sofística sigue apareciendo como la causante «de la negación de todas las leyes morales de validez universal», como un movimiento que «niega la posibilidad del saber» y que, al someter a crítica la tradición, sólo deja en pie el obrar contingente del individuo, la arbitrariedad y la ventaja personal. De ahí que en todo caso la ilustración sofística sea por esencia superficial y simplista, y anticientífica y peligrosa por sus resultados. Como se ve, Zeller, que quiere reconocer el carácter necesario de la sofística «como producto natural del desarrollo histórico», acaba repitiendo los más superficiales anatemas platónicos. Sócrates, por supuesto, iba a marcar el «camino recto para salir de la sofística».

La interpretación hegeliana de los sofistas se ha convertido realmente en un camino de regreso a Platón o, como dice Kerferd (1981a, 8), ha terminado confirmando la visión tradicional de los sofistas.

Grote[7] constituye el contrapunto a estas interpretaciones. Su entusiasmo por la democracia ateniense, «ejemplo en el mundo antiguo y sin parangón en el moderno», lleva a Grote a invocar un sentimiento de imparcialidad para acometer el análisis de los sofistas. Presume que son muchos los vínculos entre sofística y democracia como para admi-

5. Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833); v.e. *Lecciones sobre historia de la filosofía,* W. Roces (trad.), FCE, México, 1977, vol. II, 7-39.

6. Cf. *Die Philosophie der Griechen* (1844-1852); para nuestro tema, cf. *Sócrates y los sofistas,* Nova, Buenos Aires, 1955, 39-94.

7. Cf. *A History of Greece,* 8 vols., London, 1846-1856.

rar a ésta y quedar pasivo ante los incesantes ataques contra aquélla. Intuyendo certeramente que éstos proceden de Platón, busca la causa de los mismos en la «diferencia radical que existía entre sus puntos de vista» y no, como frecuentemente se predica, en una supuesta corrupción moral de los sofistas.

Grote establece un doble y, a mi juicio, necesario, frente de acción: en primer lugar, en relación con los escritores antiguos, sobre todo, Platón, Aristóteles o Jenofonte, y, en segundo lugar, frente a los escritores modernos, que suelen no sólo admitir, sino también agrandar los tópicos de los antiguos. Grote puede, de este modo, comprender los ataques de Platón a los sofistas por el lucro que obtenían de sus lecciones, pero no el de los modernos ante el simple hecho de exigir y recibir una remuneración. Puede comprender el ataque platónico o aristotélico contra la retórica como un arte de hacer fuerte la causa débil, pero no el de los escritores modernos que viven en sociedades habituadas en exceso a la profesión de juristas y abogados.

La obra de Grote toma posición clara sobre cómo entender «la sofística» como expresión abstracta. Con gran acierto habla del fantasma de «la sofística», puesto de moda por los historiadores alemanes de la filosofía, que toman tal expresión de Platón. Dicho concepto general se podría aceptar si se demuestra que hay un grupo de personas que comparte doctrinas, principios y métodos, lo cual no ocurre, según Grote. Puede hablarse a lo sumo de una comunidad de rasgos propios de la profesión de la enseñanza pública. Si hoy no puede criticarse en conjunto a los maestros de profesión, tampoco puede hacerse tal cosa con los sofistas.

El trabajo de Grote sigue siendo un hito importante en la historiografía sofística. Pese a ello, Guthrie (1988, 21) confiesa que en su generación todavía prevalecía la idea de que, en la confrontación con los sofistas, Platón era el que tenía la razón. El movimiento de rehabilitación de los sofistas, representado por obras como las de Popper[8] o Havelock[9], más basado en motivaciones ideológicas coyunturales que en un análisis filosófico de la confrontación entre los sofistas y Platon, poco han contribuido a progresar con respecto a los puntos de vista de Grote[10].

Guthrie (1988, 57), pese a reconocer el interés permanente de las cuestiones debatidas por los sofistas, sigue resumiendo su filosofía en

8. Cf. *The Open Society and its Enemies,* 1945.

9. Cf. *The Liberal Temper in Greek Politics,* 1957.

10. Mención especial merecen las interpretaciones humanistas de E. Dupréel (1948) y M. Untersteiner (1967). Para Dupréel, el trabajo de Protágoras y Gorgias contra la tradición física de los presocráticos preparó el camino a los sofistas de la segunda generación, Pródico e Hipias, quienes realizaron la síntesis de humanismo y naturalismo. La interpretación de Untersteiner toma el tema del hombre como eje que permite conferir unidad al pluralismo temático de los sofistas, quienes se caracterizarían por una aproximación concreta y antiidealista de los problemas, ajena a los esquemas dogmáticos y atenta a las contradiciones entre las que se mueve la vida, la palabra y el pensamiento humanos.

tópicos como fenomenalismo, relativismo, empirismo y subjetivismo a ultranza. Además, todos los sofistas habrían sustentado un «común escepticismo acerca de la posibilidad del conocimiento cierto, sobre la base tanto de la inadecuacion y falibilidad de nuestras facultades como de la ausencia de una realidad estable para ser conocida» (1988, 59). El escepticismo[11] sería, según Guthrie, el supuesto epistemológico que todos compartían, «según el cual el conocimiento no podía ser sino relativo para el sujeto perceptor» (1988, 59). Este conjunto de tópicos en muy poca medida ayuda a comprender la filosofía de los sofistas.

El defecto capital de la mayoría de los estudios sofísticos radica en no haber dado prioridad al análisis de las argumentaciones filosóficas de Platón, Aristóteles o Sexto Empírico y reconstruir a partir de ahí las tesis filosóficas de cada sofista. Si se parte de esta perspectiva, se verá que no todos los sofistas son igualmente valorados por sus oponentes; en segundo lugar, que, entre todos, emerge la figura de Protágoras como el principal rival de Platón y Aristóteles y, finalmente, que el motivo crucial de disputa gira en torno a la oposición entre relativo (Protágoras) y absoluto (Platón y Aristóteles). En la cuestión del relativismo se halla el nudo gordiano de la confrontación.

Entre los estudiosos recientes, nadie mejor que Margolis (1991) ha sacado a la luz la dificultad filosófica principal para penetrar en lo esencial de esta confrontación, dificultad que radica en la ausencia de una perspectiva relativista, sólida y consistente, en la tradición del pensamiento occidental. Esta dificultad tiene múltiples aspectos: en relación con nuestro tema en particular, corre una impresión persistente de que el golpe fatal contra el relativismo debe haber sido dado ya en tiempos antiguos, es decir, que Platón y Aristóteles ajustaron adecuada y definitivamente las cuentas con el relativismo protagórico. Como consecuencia, el relativismo ha desaparecido prácticamente del mapa filosófico, por lo que Margolis puede quejarse con razón de que «es difícil pensar en alguna tesis de comparable importancia que haya sido tratada tan míseramente» (1991, 1).

Reconstruir el relativismo es la tarea desde la que podremos comprender tanto a los sofistas como los argumentos y presupuestos de sus rivales. A partir de ahí, se comprobará igualmente la enorme distancia entre relativismo y escepticismo o entre empirismo y fenomenalismo.

11. La interpretación escéptica de los sofistas sigue teniendo adeptos en nuestros días. F. Caujolle-Zaslawsky («Sophistique et scepticisme», en B. Cassin, 1986, 149-165) considera el escepticismo como una repetición confirmativa del discurso de Protágoras. L. Rossetti («Sulla differenza tra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico», en A.-J. Voelke [ed.], *Le scepticisme antique, Perspectives historiques et systématiques,* Cahiers de la revue de Théologie et de Philosophie 15, Genève-Lausanne-Neuchatel, 1990, 55-67) reduce las diferencias a simples componentes emotivos. Sin embargo, estas interpretaciones presuponen que el relativismo y el escepticismo son dos variantes de una misma perspectiva filosófica. Contra este presupuesto, cf. Sexto Empírico (*P.* I, 216-219); Margolis (1991, 24-37 y 92).

III. RELATIVISMO

El mejor exponente del relativismo sofístico lo constituye la filosofía de Protágoras, cuyo núcleo gira en torno a las tres célebres sentencias: las antilogías, la frase Homo-Mensura (FHM) y el argumento débil y fuerte.

a) El principio antilógico enuncia que «en toda cuestión hay dos razonamientos mutuamente contrapuestos (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις») (D. L., X, 51). Hallamos referencias en Platón *(Phd.* 90b; *Phrdr.* 261d-e; *Sph.* 232e) y Aristóteles (*Metaph.* IV). Cualquier interpretación de este principio choca con una primera dificultad: su falta de contexto. Afortunadamente, los *Dissoi Logoi* constituyen un desarrollo de las antilogías, independiente de la refutación platónico-aristotélica (Solana Dueso, 1995). Este texto ofrece múltiples ejemplos aplicados a la moral (§§1-3), a la verdad (§4) y al ser (§5). El principio antilógico, por tanto, constituye el fundamento de una teoría filosófica general que incluye los tres conceptos esenciales constitutivos de la reflexión filosófica: ser, verdad y valores.

La primera observación es que el principio antilógico se formula con carácter de universalidad y, por tanto, no puede suponerse que su contenido se resuelva «en el reconocimiento de la relatividad de los valores», como afirma Untersteiner (1967, I, 48). Esta versión reductora no es aceptable, aunque puede suponerse que este principio ha surgido a partir de la reflexión sobre la vida humana y sus vicisitudes. La refutación platónica y aristotélica es una prueba de su universalidad.

El principio antilógico ni presupone ni implica la identificación de los contrarios y, en consecuencia, tampoco puede atribuirse a Protágoras ni la imposibilidad de la contradicción (Platón), ni la negación del principio de no contradicción (Aristóteles). Estas tesis son consecuencias que Platón y Aristóteles creen poder deducir del principio protagórico, no deducciones del propio sofista. Que sostuviese la tesis de la imposibilidad de contradecir, lo sugiere Platón *(Euthd.* 285e-286c y *Tht.* 170a), de donde pudo tomarlo Diógenes Laercio (IX, 53). Aristóteles, sin embargo, la considera tesis exclusiva de Antístenes *(Metaph.* 1024b, 26 y ss). Mansfeld (1981, 48) entiende que tal tesis no puede ser protagórica por estar en contradicción con sus actividades como profesor y educador.

Del principio protagórico tampoco se sigue la negación del principio de no contradicción, como sostiene Aristóteles, sino la insuficiencia del lenguaje monádico. La propuesta del sofista consistiría en la generalización del lenguaje relacional que conduciría, no a especular acerca de la bondad o la justicia en sí, sino a plantearse cuestiones, como hace Trasímaco en la *República,* relativas a «para quién», «por qué», «dónde».

Aristóteles *(Metaph.* 1007a 20) se refiere a Protágoras y a sus seguidores como los que «destruyen la sustancia y la esencia». Conclusión correcta desde los parámetros aristotélicos, pues del protagorismo

se sigue que el ser en sí (sea la justicia, la bondad o el hombre) es una vacuidad, en tanto que la relación, como contenido mismo de la sustancia, alcanza prioridad ontológica.

Por tanto, las antilogías protagóricas apuntan a una lógica de relaciones como soporte lingüístico de su ontología. Por qué tal lógica ha debido esperar durante siglos no es cuestión que pueda tratarse en este lugar. Sí, en cambio, me parece importante recordar la sugerencia de Grote de que Sócrates fue el iniciador de un movimiento de ideas que habría de encontrar en la lógica aristotélica su construcción más completa y sistemática.

b) La Frase Homo-Mensura (FHM): «De todas las cosas medida es el hombre, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son» (S. E., *M.* VII, 60). En las referencias de Platón y Aristóteles no se establece una neta separacion entre esta sentencia y la anterior. Mi hipótesis es que las antilogías enuncian un principio ontológico general, mientras que la FHM tiene aplicación en dos niveles diferentes. *En un primer nivel,* sería el resultado de aplicar el principio antilógico a dos ámbitos específicos: las valoraciones (relativismo moral) y el conocimiento sensible (relativismo epistemológico). A este último se refiere el *Teeteto* platónico. Tras citar la frase, la explica con el siguiente ejemplo: «¿Acaso no es cierto que algunas veces, soplando el mismo viento, uno de nosotros lo siente frío y el otro no? ¿Incluso que uno lo siente ligeramente frío y el otro fuertemente?» (152b).

El ejemplo es aleccionador, pues el problema no es el viento, sino una de sus cualidades. El problema para Platón es que, según la FHM, dichas cualidades deben entenderse como relaciones, con independencia de si los dos términos de la relación son objetos (por ejemplo, la mina es más ligera que el talento) o sujeto y objeto (por ejemplo, el viento es frío para mí).

La evaluación de este relativismo exige, en primer lugar, tener presente el debate epistemológico de los siglos V y IV. Demócrito (A1, A32, A49, B125) discutió temas relacionados con la percepción, y las cualidades, y Anaxágoras (B21) intuyó el llamado umbral diferencial de las percepciones, incluso recurriendo a la experimentación. Parece fuera de duda que filósofos comprometidos en el defensa del conocimiento sensorial no tuvieron inconveniente en señalar, al mismo tiempo, los límites de este tipo de conocimiento.

También en la obra aristotélica hallamos ecos de esta cuestión. En varios lugares insiste en que, si bien los sentidos se pueden equivocar acerca de las cosas, no se equivocan acerca de los sensibles propios (*Sens.* 442b 8; *de An.* 418 a 11; 427b 12; 430b 29). El mismo Platón reconoce que la teoría protagórica es firme en su afirmación de que «la mayor parte de veces lo que aparece es para cada uno, refiriéndose al calor, a la sequedad, al dulzor y a todas las cosas de este tipo» (171e).

La FHM incide en este debate epistemológico, relacionado con las cualidades de las cosas, tomando un posición relativista de carácter subjetivo («hombre», en este caso, sería el sujeto individual), abriéndose paso a partir de ahí hacia la cuestión ontológica. El propio Platón (*Tht.* 151e-152e) establece la solidaridad de la FHM con Heráclito, al afirmar que el primer principio de esta teoría, «del cual depende todo cuanto hasta aquí dijimos, sostiene que el universo es en realidad movimiento y nada más» (156a, también 156c y *Phd.* 90b-c). Que existe estrecha conexión entre la FHM y el flujo heracliteo lo confirma también Aristóteles (*Metaph.* IV) y Sexto Empírico (p. 219). La teoría protagórica, sin embargo, no es un puro recordatorio de la de Heráclito, sino un desarrollo aplicado a problemas de carácter gnoseológico y político, propios de la filosofía griega del siglo V y ausentes en la obra y época del Efesio.

La cuestión ontológica es la bisagra que nos sitúa en un *segundo nivel* de la FHM: me refiero al tema de la verdad. La primera y fundamental afirmación sobre la misma es que la verdad es una relación; sólo en segundo lugar se planteará cómo definirla, a saber, como una relación de correspondencia entre enunciados y hechos.

Este *segundo nivel* de la FHM es el que preocupa a Platón y Aristóteles; su disputa con Protágoras es tanto más alarmante cuanto que ambos comparten con el sofista la definición de la verdad como correspondencia. El motivo de disputa es, por tanto, determinar las implicaciones filosóficas que se siguen de entender la verdad como una relación y no, por ejemplo, como una esencia. Tales implicaciones están relacionadas con el hecho de que la verdad es una relación peculiar y con apariencia paradójica, pues, si es cierto que debe reposar en el objeto, no lo es menos que la «norma», «criterio» o «medida» de la verdad sólo puede serlo el sujeto, es decir, es el único que puede *decidir si* hay o no hay correspondencia. No sólo el hombre es la medida, sino que, *queramos o no,* estamos obligados a serlo, como replica Protágoras a Sócrates en el *Teeteto* (167d).

Aristóteles, que con tanta energía combatió la frase protagórica, no pudo evitarla en algunos momentos claves de su obra si bien acomodada y adaptada a sus propios presupuestos. Así, por ejemplo, a propósito del fin último, una cuestión esencial de su ética, sostiene contra sus críticos que «lo que todo el mundo cree (δοκεῖ) es realmente así, y el que intente destruir esta seguridad no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito» (*EN* 1172b37). Cuando define el concepto de virtud como un «término medio relativo a nosotros», se siente obligado a introducir la razón y el hombre prudente (φρόνιμος) como *medida* de tal relatividad *(EN* 1006b35). Incluso cuando Aristóteles habla del principio (ἀρχή) de no contradicción, el más seguro, el mejor conocido y no hipotético (*Metaph.* 1005b11-14), lo denomina a veces «creencia» (δόξα) (*Metaph.* 1005b33 y 1011b13).

Si en Aristóteles hay una cierta contaminación del principio protagórico, ¿dónde se situa la frontera entre su interpretación y la del sofista? Como en el caso de las antilogías, la FHM es un enunciado general y la negación aristotélica de la misma nos permite resolver la pregunta: «Habrá que admitir que los unos son medida, pero no que lo sean los otros» (*Metaph.* 1063a3), lo que equivale a decir que no todo hombre es medida. Lo son sólo algunos, sea el experto, el sabio, el hombre prudente o el filósofo. En este punto crucial, Aristóteles sigue siendo el fiel discípulo de Platón, quien concluye la refutación de la FHM con estas palabras: «Entonces, con toda razón, podemos decirle a tu maestro que debe admitir que un hombre sea más sabio que otro y que el más sabio sea la medida» (179a-b).

Sobre la cuestión de la verdad en relación con la FHM[12], se discuten dos tipos de problemas no siempre diferenciados:

1) Lo que podríamos llamar el problema de la arbitrariedad subjetivista, que se resuelve con la doctrina de la correspondencia *(Dissoi Logoi* §4), es decir, con la apelación a los hechos. En este ámbito el predicado «verdadero» no se usa diádicamente.

2) El problema de la diafonía, tanto entre los filósofos como entre la gente común. Este segundo problema, más persistente, muestra que, si con el recurso a los hechos podemos evitar la arbitrariedad, no por ello se resuelven las discrepancias. En esta *segunda* instancia, la FHM afirmaría que el sujeto, cada sujeto, es el juez último. No cabe, pues, recurso ulterior alguno ni a los dioses (no se olvide la réplica platónica a Protágoras: «El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir» [*Lg.* 716c4]), ni

12. Contra la FHM, Platón formuló el argumento de la autorrefutación o «peritropé»: quien diga que toda opinión es verdadera, hará verdadera la opinión que sostenga que no toda opinión es verdadera (*Tht.* 171 a-b). Lo mismo repite Aristóteles (*Metaph.* 1012b14). El valor de este argumento gira en torno a dos cuestiones: 1) ¿Protágoras afirmó que «toda opinión es verdadera» entendiendo «verdadero» como «verdadero para...» o tal afirmación es una consecuencia que Platón y Aristóteles creyeron poder deducir de la FHM? 2) De ser cierta la primera opción, ¿cuál es el significado de «opinión»? En concreto, ¿debe entenderse como enunciado en general o como un tipo particular de enunciados?

Cabe pensar que Protágoras pudo admitir un uso diádico del predicado «verdadero» sólo para algún ámbito del conocimiento. Si, por el contrario, entendemos «opinión» como enunciado en general siguiendo la suposición de Platón y Aristóteles, la afirmación protagórica sería en todo caso relativa («verdadero para...»). A este propósito, cf. G. Vlastos (ed.), *Plato's Protágoras,* Libral Arts Press, New York, 1956, XIV, n. 29. Allí se observa muy precisamente que Platón, cuando narra o describe la doctrina de Protágoras, no olvida hablar de «ser para...» o «verdad para...», mientras que, cuando se trata de argüir contra Protágoras, se olvida de los cualificadores, viciando inadvertidamente su propia polémica. Si admitimos los cualificadores, la «peritrope» no sería aplicable y, en todo caso, dejaría abierto el problema de cómo construir una verdad intersubjetiva.

al experto, ni al objeto. Como el sujeto es juez y parte (ésta es la gran intuición del relativismo), la FHM implica que el conflicto, la diafonía, es consustancial a los humanos y su resolución, sólo viable en un marco de sujetos que no pueden renunciar a su doble realidad de juez y parte.

c) El argumento débil y fuerte. La tercera sentencia importante es la que resume la profesión de Protágoras en la habilidad para «hacer fuerte el argumento débil» (τον ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν)» (Arist., *Rh.* 1402a23).

En general, esta breve sentencia, que probablemente es una cita textual de algún escrito del sofista[13], ha servido de base para atribuirle una total indiferencia respecto del valor de verdad de las proposiciones. Los sofistas serían, así, hábiles oradores que pondrían sus capacidades al servicio del mejor postor.

De entrada, conviene rechazar la idea de que esta frase de Protágoras tiene una importancia menor que las otras dos ya estudiadas. A. Levi (1966, 141), que la considera una consecuencia de las antilogías y de la FHM, paradójicamente la interpreta como simple dominio formal del lenguaje, es decir, «como una técnica de persuasión separada de sus posibles contenidos». Bodin[14], por el contrario, entiende la frase como fórmula que sintetiza el método dialéctico de Protágoras y que, a su vez, tiene su presupuesto en las antilogías.

El texto aristotélico forma parte de un capítulo dedicado a los «lugares de los entimemas aparentes» que concluye con el que procede del no ser absolutamente probable, sino probable en relación con algo (1402a8).

En este marco, Aristóteles introduce la distinción entre la probabilidad absoluta (ἁπλῶς εἰκός), que se fundamenta en la verdad, y la relativa (τὶ εἰκός) que es φαινόμενον εἰκός. De ahí que se deba considerar fraude (ψεῦδος) la profesión de Protágoras, pues es, a fin de cuentas, hacer pasar por probable lo que no lo es. El truco sofístico consistiría, siempre según la opinión de Aristóteles, en los siguientes pasos: 1) Se toma un argumento débil (falso). 2) Se le busca una probabilidad en algún sentido (relativa). 3) Se identifica lo probable relativo con lo absoluto. 4) Como resultado, el argumento débil se hace fuerte.

Mediante estos pasos, las fronteras entre lo probable o lo improbable se desdibujan y, en última instancia, se identifica y se mezcla lo verdadero con lo falso. Tenemos, pues, en este texto de la *Retórica* el mismo hilo argumental de la *Metafísica y* de las *Refutaciones Sofísticas.*

La problematicidad del discurso aristotélico en este contexto se cifra en la ecuación «relativo = aparente = falso». En la *Metafísica* se en-

13. K.-M. Dietz, *Protagoras von Abdeera,* R. Habelt, Bonn, 1976, 73; L. Bodin, *Lire le Protagoras,* Les Belles Lettres, Paris, 1975, 86.
14. *O. c.,* 87.

cuentran afirmaciones que pretenden justificar esta ecuación. Se dice que «las consideraciones de los sofistas, casi sin excepción, versan sobre el accidente» (1026b15); y que «el accidente, en efecto, parece tener cierta afinidad con el No-ente» (1026b21). La razón de estas acusaciones se encuentra en un pasaje anterior de la misma obra: «[...] pues lo aparente es aparente para alguien; de suerte que el que dice que todas las cosas aparentes son verdaderas, convierte todos los entes en relativos» (1011a16).

La refutación aristotélica prueba que esta sentencia, por los conceptos puestos en juego, era filosóficamente importante y que atañía a una diferencia crucial con los sofistas en cuanto al concepto de probabilidad (εἰκόζ): para Protágoras, éste, como cualquier otro, era un concepto relativo, mientras que para Aristóteles (muy próximo al Platón del *Fedro*) la probabilidad relativa era, sin más, falsa.

Esta sentencia está en la base de una gran parte de la actividad retórica de los sofistas. El *Elogio de Helena,* de Gorgias, puede considerarse como su más bella ejemplificación. La tesis de enseñabilidad de la virtud defendida por Protágoras en el diálogo platónico homónimo es un ejemplo que muestra la eficacia de la sentencia en el ámbito de la teoría política.

En resumen, las tres sentencias protagóricas apuntan a una perspectiva relativista que presupone: 1) en el ámbito *lingüístico* generalizar la predicación relacional frente a la monádica (tal es el supuesto de las antilogías y de la FHM); y 2) en el *ontológico,* defender la prioridad de la relación sobre la sustancia o la idea. Estas tesis, aplicadas 3) al ámbito *político,* implican la primacía de la convencionalidad sobre la physis o cualquier forma de iusnaturalismo. Finalmente, en el ámbito *alético,* 4) la verdad ni atiende a una supuesta realidad inmutable escondida tras la realidad superficial del devenir, sino al devenir mismo, ni en consecuencia puede constituir un cuerpo, definitivo y eterno, sólo accesible a personajes privilegiados.

La filosofía protagórica es, *en sentido fuerte,* una filosofía rival para Platón y Aristóteles. Sus diferencias con el sofista van de la lógica a la política. En cuanto a esta última, la tesis de que todo hombre es medida se opone frontalmente al predominio del experto platónico o del hombre prudente de Aristóteles. En cuanto a la lógica, Protágoras generaliza la predicación relativa, que debía colmarse con una lógica de relaciones, del mismo modo que la teoría platónica de las ideas o la aristotélica de la sustancia exigen una lógica de predicados monádicos.

IV. NATURALEZA Y CONVENCIÓN

En la teoría política y moral, esta dicotomía juega un papel esencial. Para Guthrie, los sofistas «todos por igual creían en la antítesis entre na-

turaleza y convención» (1988, 57)[15]. Sin embargo, los distintos sofistas mantienen a este respecto posiciones muy diferenciadas, que tienen que ver con el problema del fundamento sobre el que se asientan los valores.

Protágoras sostiene un punto de vista convencionalista, según el cual el código moral es una institución de la polis (Pl. *Tht.* 167d). Por esta razón el código es variable diacrónicamente en una ciudad y sincrónicamente en las distintas ciudades. Esta doctrina es resultado de aplicar a los valores la teoría relativista del homo-mensura. No es la naturaleza sino la polis la que proporciona el código moral. Por ello puede decirse que Protágoras es el sofista que más insistió en la desnaturalización de la moral, es decir, en su relativización. Nomos y physis representan dos ámbitos diferentes e irreductibles, no antitéticos, sino complementarios, como lo son también la técnica y la política (Pl. *Prt.* 321c-322d). Si el código moral no puede fundarse más que en la propia estructura social del hombre, la educación será el factor decisivo de moralización y, por tanto, de humanización. Demócrito había recogido un pensamiento similar al afirmar que «la enseñanza remodela al hombre y, al remodelarlo, actúa como naturaleza» (B33).

El Gran Discurso del *Protágoras,* que recoge las ideas políticas más importantes del sofista, es la más encendida defensa de la necesaria participación de todos en la vida política, de la enseñanza y aprendizaje de la virtud y de la igualdad como categoría fundadora de una sociedad bien ordenada.

En la misma línea de Protágoras se mueve el análisis de Trasímaco (Pl. *R.* 338c y ss.), considerado frecuentemente como propio de un inmoralista. La razón de esta interpretación se fundamenta en no haber apreciado que Trasímaco adopta en todo momento una perspectiva eminentemente descriptiva más que normativa y, en segundo lugar, que el motivo de enfrentamiento con Sócrates gira en torno a si la justicia debe definirse como un término relativo o absoluto con independencia del contenido mismo de la definición (sea lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso o lo conveniente).

Respecto a lo segundo, Trasímaco, a lo largo de todo el diálogo, insiste en la definición relativista de la justicia («lo conveniente para el más fuerte» [338c] o «para el gobierno constituido» [339a] o, más en general, «para otro» [343c]). Hasta tal punto es así que califica de «charlatanería» (336d) cualquier definición absoluta e ironiza con el «pequeño añadido» (339b) que supone la definición relativa. Sócrates, por el contrario, persigue definir la justicia y la injusticia en sí mismas, de manera que la una sea un bien, como lo es la vista, la inteligencia o la salud, y un mal la otra (367b, e).

15. Cappelletti (1987, 40) va incluso más lejos: sostiene que la antítesis nomosphysis constituye el punto de partida de todo el pensamiento de los sofistas, hasta el punto de que toda su filosofía depende de la opción por cada uno de los extremos.

Lo que se disputa no es si hemos de considerar la justicia como un bien o un mal, sino si es un bien relativo, como sostiene insistentemente Trasímaco (367c), o absoluto, es decir, si la justicia posee una naturaleza en sí misma que, con independencia de sus efectos, enaltece el alma del que la posee (358b). Dicho de otro modo, si la justicia de Trasímaco nace de las decisiones y acuerdos de los hombres (358e-359a) destinados a desviar las tendencias instintivas egoistas hacia el respeto a la igualdad, Platón se interesa por un concepto absoluto de justicia, independiente de la voluntad y conocimiento de los hombres y los dioses (367e).

Esto supuesto, el pensamiento de Trasímaco podría resumirse en la formulación de lo que el sofista considera una constante social: que los poderosos (gobernantes) elaboran las leyes pensando en su beneficio o, lo que es lo mismo, que los fuertes someten y explotan a los débiles.

En este sentido, Trasímaco parte de la posición relativista de Protágoras, pero avanzaría sobre ella al afirmar que, si bien los valores morales son convencionales, no es la polis en conjunto, sino una parte de ella, quien, en beneficio propio, los impone a los demás. Este avance tendría que ver con la distinta época de la historia ateniense que ambos vivieron: Protágoras, en el momento de la democracia de Pericles, y Trasímaco, en los últimos decenios del siglo V, es decir, en la época de los más intensos conflictos internos en Atenas.

El segundo aspecto esencial, ya observado por muchos comentaristas (Guthrie, 1988, 100), es que Trasímaco adopta en su análisis un punto de vista descriptivo, si bien Platón tiende a interpretar como norma lo que su oponente expone como hecho, tanto en la *República* I, como en la evidente réplica a Trasímaco que leemos en las *Leyes* (714b). Cuando, por el contrario, aparecen juicios normativos en Trasímaco, es para calificar de «injusticia extrema» (344a) a la tiranía, definida por su ambición (πλεονεξία) de arrebatar los bienes de los demás. Si recurrimos a los fragmentos, hallamos severas críticas a los gobernantes y llamadas a la concordia (85B1) y la explícita afirmación de que la «justicia es el bien más grande entre los hombres», aunque de hecho no la practican (85B8).

Otros sofistas entienden la dicotomía como antítesis, si bien con enfoques diferentes. Tal es el caso de Antifonte[16], quien ve en estos tér-

16. La llamada «cuestión antifontea», tras más de un siglo de debate, sigue dividiendo a los estudiosos. Los llamados «separatistas» (Bignone, Guthrie, Untersteiner, Luria, entre otros), partiendo de la supuesta incompatibilidad de las ideas expresadas en sus escritos, concluyen que el orador y el sofista son dos personas distintas. Los «unitarios», tras un análisis minucioso de los papiros de Oxirrinco (B44), concluyen que este texto no expone, como se ha supuesto, ideas democráticas e igualitarias y, por tanto, para ellos estaría plenamente justificada la identificación del sofista y del orador. Así, Morrison, Decleva Caizzi y Avery. Además del contenido teórico de los escritos, se trabaja con otras evidencias como los testimonios antiguos y las diferencias estilísticas (87A2), aunque no parecen proporcionar argumentos decisivos. Dado que el contenido teórico de los escritos constituye el principal argumento, es impor-

minos dos fuentes de moralidad: la ley aporta preceptos convencionales, mientras los preceptos de la naturaleza son innatos y necesarios. Los primeros dependen de la presencia de testigos; los segundos actúan automáticamente. Los preceptos de la naturaleza se fundan en la verdad y los de la ley en la opinión. Y lo que es más grave: la mayoría de los preceptos legales son enemigos (πολεμίως) de los naturales. En esta contradicción, Antifonte se pronuncia por el derecho natural, porque la φύσις, frente al νόμος o a la τέχνη, permite, en palabras de Untersteiner (1967, II, 75), elevarnos a lo absoluto de racionalidad.

La posición de Antifonte se ha interpretado como primera formulación del concepto de ley natural, del que encontramos huellas en algunos pasajes atribuidos a Hipias (Pl. *Prt.* 337c. X. *Mem.* IV, 4, 14). Esta concepción iusnaturalista revelaría, según algunos estudiosos, una orientación democrática e igualitaria (Menzel, 1964, 30) y puede interpretarse en sentido altruista (Guthrie, 1988, 119). Sin embargo, esta perspectiva se basa en una reconstrucción altamente conjetural de los fragmentos de *Sobre la verdad,* que no parece aceptable a la luz de las investigaciones recientes. Los llamados «unitarios» en la cuestión antifontea sostienen que un análisis de los fragmentos papiráceos no permiten concluir que se defendiese en ellos una teoría política igualitaria. Si es cierto que la crítica al nomos en la época de la democracia es siempre una crítica al nomos democrático (cf. Decleva Caizzi y Bastiani, 1986, 69), las posiciones de Antifonte anunciarían formulaciones como la teoría del derecho del más fuerte, ya que ésta se ampara en la superioridad del derecho natural sobre el positivo y en la contradicción, que el mismo Antifonte defiende (87B44B, col. II, 29 y col. V, 16), entre los preceptos naturales y las normas legales. Los fragmentos de *Sobre la verdad* representan en este sentido un rechazo radical de las tesis convencionalistas e igualitarias de Protágoras (Decleva Caizzi y Bastiani, 1986, 64; 1989, 203; Nill, 1985, 58 y 74).

En la posición de Calicles[17] (Pl., *Grg.* 481b-522e), que representa un desarrollo explícito en la línea de esta última interpretación, se repiten los mismos elementos teóricos: la superioridad de la physis y el conflicto de ésta con el nomos (*Grg.* 482e5-6, 489b3, 492c7). La vida

tante tener presente la nueva edición y comentario de los fragmentos *Sobre la verdad* (Decleva Caizzi y Bastiani, 1986; 1989). Las dos opciones tienen defensores recientes: entre los unitarios, H. C. Avery «One Antiphon or two?»: *Hermes,* 110 (1982) 145-158 y, entre los separatistas, G. Pendrick, «Once again Antiphon the Sophist and Antiphon of Rhamnus»: *Hermes,* 115 (1987) 47-60.

17. Calicles es un personaje sólo conocido por el Gorgias. El que Platón lo describa indicando su demos y su círculo de amistades, ha hecho que estudiosos como Guthrie o Dodds lo consideren un personaje histórico que, por sus ideas radicales y ambición desmedida, pudo morir prematuramente en los años finales de la Guerra del Peloponeso, antes de poder dejar huella en la historia. Si hay autores que lo consideran una invención platónica, para Menzel (1964, 113-126) no hay duda de que se trata de una personificación del tirano Critias.

recta para Calicles consiste en permitir que los deseos se desarrollen al máximo sin ninguna represión, lo que sólo es posible para un pequeño número de hombres, los mejores y más fuertes. En consecuencia, el lujo, la intemperancia y la libertad constituyen el verdadero contenido de la virtud que dimana de la naturaleza. Frente a ellos, la mayoría, es decir, los débiles, establecen las leyes en provecho propio, como un modo de esclavizar y domesticar a los fuertes. El contenido de la virtud es, entonces, la igualdad y la moderación. También en Antifonte, los valores establecidos por la ley son «cadenas (δεσμοί) para la naturaleza, mientras que los establecidos por la naturaleza son libres» (87B44B, col. IV, 1-8). La diferencia con las tesis de Protágoras son radicales. Incluso la imagen de los δεσμοί, que en el sofista de Abdera eran lazos de amistad y garantía, no ya de libertad, sino de supervivencia de la civilización (*Prt.* 322c), para Antifonte y Calicles son cadenas de esclavitud.

Podemos concluir afirmando que hay una clara diferencia entre dos grupos: unos, como Protágoras o el *Anónimo Jámblico,* entienden que las normas de conducta solamente son proporcionadas por el nomos[18], de modo que una sociedad sin leyes ni tribunales sería mucho más injusta y se asimila sin más a un estado de salvajismo y maldad (Pl. *Prt.* 327c-e). Otros muestran su preferencia por la legalidad que deriva de la physis. Que en este segundo grupo haya que distinguir una corriente humanitaria e igualitarista (Antifonte, Hipias) y otra absolutista y antiigualitaria (Calicles o Critias), como sostiene Cappelletti (1987, 41), es algo que no parece suficientemente sustentado en evidencias textuales.

V. PRINCIPALES SOFISTAS

Gorgias de Leontinos (*ca.*490-390) es ante todo un retor. Los escritos que han pervivido *(Elogio de Helena, Defensa de Palamedes, Del no ser)* son modelos de oratoria. Pese a ello, muchos estudiosos defienden que Gorgias es un filósofo (Untersteiner, Vitali, Mazzara) debido a la carga teórica de estos modelos retóricos. Así, por ejemplo, el principio de no contradicción es enunciado con todo rigor en el *Del no ser* (B3, 67 y 80) y en la *Defensa de Palamedes* (B11a, 25). El primero de estos textos, en particular, constituye una excelente lección de lógica, no sólo por su precisa ilustración de lo que es una reducción al absurdo, sino por el uso de rigurosas leyes lógicas: por ejemplo, la ley de contraposición ([a–>b] / [no b–>no a]) es profusamente utilizada en formas diversas.

18. Heinimann (1945, 117) afirma que en la teoría de Protágoras no cabe la antítesis nomos-physis, ya que todas las normas éticas son solamente por convención y, por tanto, ni tan siquiera se puede hablar de algo φύσει δίκαιον. Desde esta perspectiva, la identificación de νόμιμον y δίκαιον tiene un sentido profundo (Pl. *Prt.* 327b).

Este texto es una buena muestra de que «la *retórica,* en Gorgias, es sinónimo de *lógica*»[19]. G. Mazzara[20] ha llegado a sostener que Gorgias sienta los primeros cimientos de lo que será posteriormente la ontología aristotélica a través de Platón. Sin embargo, el *Del no ser* parece más bien una pieza lógico-retórica dirigida contra las tesis parmenídeas y, más en general, contra toda pretensión de alcanzar un conocimiento absoluto, utilizando para ello los propios instrumentos lógicos parmenídeos; tras esta crítica, se halla como presupuesto, no el escepticismo, sino una perspectiva relativista[21].

Precisamente el poder de la palabra radica en que, ante la imposibilidad de un conocimiento absoluto (B11, 11), es la opinión, vacilante e inestable, nuestra consejera. Así se explica que los filósofos sustenten teorías entre sí incompatibles o que en las contiendas y debates oratorios la inteligencia cambie rápidamente sus creencias (piénsese, por ejemplo, en la paradoja de Evatlo).

El *Del no ser* ha sido frecuentemente esgrimido como prueba de escepticismo. Que no es así, se sigue de una comprensión global del fragmento y, en particular, de su tercera parte. En ella se sostiene que la palabra se forma a partir de las impresiones que producen en nosotros los objetos exteriores y, por tanto, no es la palabra la que explica el objeto sino que es el objeto exterior, real y existente, el que se convierte en revelador de la palabra (B3, 85-86).

Los textos de Gorgias, modelos retóricos inigualables que hacen de él el gran maestro de la comunicación, son verdaderos compendios de la cultura filosófica de su tiempo. Tras las «sutilezas del arte» no hay un vacío, como quería Platón *(Phrdr.* 266d), sino una variada muestra de las inquietudes intelectuales de su época. Si además formuló doctrinas filosóficas propias, al modo de Protágoras, es algo que todavía hoy es objeto de disputa[22].

Protágoras de Abdera (*ca.* 484-414) es sin duda el gran filósofo del movimiento sofístico. Sus tesis relativistas, al tiempo que desplegaban las potencialidades de la tradición presocrática, condicionaron de modo decisivo el desarrollo filosófico posterior. Es el único de los llamados sofistas incluido por Diógenes Laercio en sus *Vidas* (IX) junto con filósofos tan ilustres como Heráclito, Parménides, Demócrito o Pi-

19. R. Vitali, *Gorgia. Retorica e filosofia,* Argalìa, Urbino, 1971, 236.
20. G. Mazzara, *Gorgia. Ontologo e metafisico,* Ila Palma, Palermo, 1982.
21. G. Calogero, *Studi sull'eleatismo,* La Nuova Italia, Firenze, 1977, 260-262.
22. Además de las obras de Calogero, Vitali y Mazzara ya citadas, cabe destacar las de M. Migliori, *La filosofia di Gorgia,* Scienze umane 10, Milano, 1973, y H. J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias'Schrift Ueber das Nichtseiende,* Walter de Gruyter, Berlin-Nueva York, 1973. Todas estas monografías insisten en el carácter filosófico de la obra de Gorgias, frente a interpretaciones como la de H. Gomperz o K. Reinhardt que entendían el *Del no ser* como mero juego retórico. En esta misma línea, insiste C. M. J. Sicking, «Gorgias und die Philosophen»: *Mnemosyne,* XVII (1964) 225-247.

rrón. Es también significativo que en el grupo de estatuas de filósofos y poetas del Serapeion de Menfis, estudiadas por J. Ph. Lauer y Ch. Picard[23], se encuentre a Protágoras junto a Platón, Heráclito, Tales y, probablemente, Aristóteles. Esto significa que los antiguos tenían del sofista una percepción muy distinta de la nuestra.

El interés temático de Protágoras abarcó todo el ámbito de investigación relacionado con la polis: cuestiones como el origen de la cultura, la pedagogía, la teoría de la pena, la naturaleza de las leyes, teoría de la religión o teoría constitucional, fueron objeto de sus escritos. Como casi todos los sofistas, dedicó especial atención a la gramática (A27-29) y consideraba como parte importante de la educación el saber analizar correctamente la poesía (A25). No eludió poner en práctica sus teorías políticas, redactando la constitución para la colonia panhelénica de Turios (444 a.C.) por encargo de Pericles.

Otros sofistas ejemplifican la pluralidad de cuestiones que abordaban. *Hipias de Elis* (*ca.* 460) pasa por ser el más enciclopedista en cuanto a su oferta educativa (Pl. *Prt.* 318d). Hoy se le reconoce un puesto en la historia de la matemática por su método para construir la cuadratriz[24]. Aparte de las matemáticas y la astronomía, era experto en gramática (A11, 12), historia antigua (B2, 3) y arqueología (A11). *Antifonte* (*ca.* 480-411), ateniense, fue predecesor de Eudoxo respecto del célebre método de exhaustión[25]. Se dice que abrió un despacho anunciando que podía curar mediante la palabra a todos los afligidos (A6) y su fama de adivino está relacionada con sus libros sobre la interpretación de los sueños. *Pródico de Ceos* (*ca.* 460) fue quizá el sofista más afamado por sus estudios lingüísticos. Sobre la religión sostuvo que los hombres divinizaron aquellos elementos naturales que resultaban útiles para su subsistencia. Por ello, fue tenido en la antigüedad como ateo, junto con Diágoras, Evémero o Teodoro. *Critias* (*ca.* 455-403), de familia aristocrática emparentada con Platón, participó en la revolución oligárquica del 411. Tras la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso, fue el principal dirigente de los Treinta Tiranos. Discípulo de Sócrates, sus escritos, en prosa y verso, muestran su interés por política y su admiración por Esparta. El fragmento más significativo es el de su drama satírico *Sísifo*[26], en el que presenta la religión como el invento de un hombre astuto para impedir que se infringiese la ley a escondidas.

23. *Les statues ptolemaiques du Serapieion de Memphis,* Institut d'Archéologie de l'Université de Paris 3, 1955.

24. Th. Heath, *A History of Greek Mathematics I,* Dover, New York, 1981, 226-230.

25. *Ibid.,* 221-222.

26. La tetralogía trágica, compuesta por *Tenes, Radamantis, Peritoo* y *Sísifo,* se considera obra de Critias, si bien A. Dihle, «Das Satyrspiel Sisyphos»: *Hermes,* 105 (1977) 28-42, ha vuelto a reivindicar la paternidad euripídea. Sea quien fuese el autor, el *Sísifo,* primera versión de la religión como *instrumentum regni,* se ocupa del problema de la inadvertencia al co-

Entre los personajes importantes del movimiento sofístico cabe citar, finalmente, a la Milesia *Aspasia* (*ca.* 470-400). Segunda esposa de Pericles desde aproximadamente el 445, estuvo relacionada con las personalidades intelectuales más destacadas de su época. Los testimonios antiguos (Solana Dueso, 1994) nos la presentan como experta en y profesora de retórica. Platón en el *Menéxeno* nos ofrece uno de sus discursos, además de considerarla autora del epitafio que pronunció Pericles en el 431 (Th. II, 35-46).

VI. CONCLUSIONES

1) No se puede hablar de «sofística» como un cuerpo filosófico común a todos los sofistas. Aparte de un conjunto de métodos y un elenco de problemas, exigidos por su propia realidad profesional y por la actualidad social, cada sofista defiende posiciones filosóficas propias, lo que implica que se debe proceder a un estudio individualizado de cada uno de ellos.

2) Si bien los sofistas como realidad sociológica son un producto de la democracia griega, no necesariamente son ellos mismos defensores de la democracia. No sólo debemos hablar, por tanto, de pluralismo teórico, sino también de pluralismo ideológico entre los sofistas.

3) Si la enseñanza de la retórica era una actividad común a todos los sofistas, esta disciplina no era neutra como en épocas posteriores. Su carga teórica, sin embargo, no tenía por qué depender de una elaboración propia de cada sofista o rétor.

4) Desde el punto de vista filosófico, la aportación más significativa, obra de Protágoras, es el relativismo. Conocido básicamente por su reflejo en Platón, Aristóteles y Sexto Empírico, prácticamente desaparecido en la tradición filosófica occidental, queda el trabajo de recuperarlo como una opción filosófica distante tanto del canon platónico-aristotélico como del escepticismo posterior.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES Y TRADUCCIONES

Diels, H. y Kranz, W. [16](1976), *Die Fragmente der Vorsokratiker II,* Weidmann, Berlin.

meter el delito, que en Antifonte constituía una de las debilidades de la norma legal, por lo que recomendaba cumplir la ley en presencia de testigos y, en su ausencia, seguir los dictámenes de la naturaleza. El planteamiento del *Sísifo* no estaría en contradicción con las actividades antidemocráticas de Critias, pues los oligarcas no proponían un sistema anárquico, sino un cuerpo legal que la mayoría debía cumplir. La discrepancia no radicaría en si los débiles (Calicles) deben cumplir la ley, sino en si deben ser ellos los legisladores, como ocurría en la democracia. En tal caso, el «relato engañoso» de la religión es un instrumento en manos del legislador, como lo es también la mentira política en la teoría de Platón (*R.* 389b y 414b).

Piqué, A. (1985), *Sofistas. Testimonios y fragmentos,* Bruguera, Barcelona.
Solana Dueso, J. (1996), *Los sofistas. Testimonios y fragmentos,* Círculo de Lectores, Barcelona.
Tapia Zúniga, P. C. (1980), *Gorgias. Fragmentos,* UNAM, México.
Untersteiner, M. (1967), *Sofisti. Testimonianze e frammenti,* 4 vols., La Nuova Italia Editrice, Florencia.

II. ESTUDIOS

Alegre Gorri, A. (1986), *La sofística y Sócrates,* Montesinos, Barcelona.
Blank, D. L. (1985), «Socratics versus Sophists on Payement for Teaching»: *Classical Antiquity* 4, 1-49.
Calvo, T. (1985), *De los sofistas a Platón. Política y pensamiento,* Cincel, Madrid.
Cappelletti, A. J. (1987), *Protágoras: naturaleza y cultura,* Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas.
Casertano, G. (1971), *Natura e istituioni uname nelle dottrine dei sofisti,* Il Tripode, Napoli-Firenze.
Cassin, B. (1986), *Positions de la sophistique,* Vrin, Paris.
Classen C. J. (ed.) (1976), *Sophistik,* Wissenschaftliche Buchgessellschaft, Darmstadt.
Decleva Caizzi, F. (1969), *Antiphontis Tetralogiae,* Cisalpino, Milano-Varese.
Decleva Caizzi, F. y Bastiani, G. (1986), «Il nuovo papiro di Antifonte. POxy LII, 3647», en F. Adorno *et al., Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri,* Olschki, Firenze, 61-69.
Decleva Caizzi, F. y Bastiani, G. (1989), «[17] Antipho», en F. Adorno, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini,* Olschki, Firenze, 1989, parte I, vol. 1, 176-222.
Dupréel, E. (1948), *Les sophistes,* Griffon, Neuchãtel.
Guthrie, W. K. C. (1988), *Historia de la filosofía griega III: Siglo* V. *Ilustración* (1969), Madrid, Gredos.
Heinimann, F. (1945), *Nomos und Physis,* Wissenschaftliche Buchgessellschaft, Darmstadt.
Kerferd, G. B. (1981a), *The Sophistic Movement,* Cambridge University Press, Cambridge.
Kerferd, G. B. (ed.) (1981b), *The Sophists and Their Legacy,* Steiner, Wiesbaden.
Levi, A. J. (1966), *Storia della Sofistica,* Morano, Napoli.
Mansfeld, J. «Protagoras on Epistemological obstacles and Persons», en G. B. Kerferd (ed.), The Sophists and Their Legocy, Steiner, Wiesbaden, 38-53.
Margolis, J. (1991), *The Truth About Relativism,* Blackwell, Oxford (UK)-Cambridge (USA).
Menzel, A. (1964), *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte* (1922), UNAM, México.
Nestle, W. (1966), *Vom Mythos zum Logos* (1940), Scientia, Aalen.
Nill, M. (1985), *Morality and Self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus,* Brill, Leiden.

Rus Rufino, I. S. (1985), «Notas para la contextualización de la sofística griega»: *Axerquia 15*, 9-34.

Solana Dueso, J. (1995), *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos,* Anthropos, Barcelona.

Solana Dueso, J. (1996), *Protágoras. Dissoi Logoi. Textos relativistas,* Akal, Madrid.

Tordesillas, A. (1990). «Palamède contre toutes raisons», en J.-F. Mattéi (dir.), *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice, mai 1987,* PUF, Paris.

Untersteiner M. (1967), *I sofisti, 2* vols., Lampugnani Nigri, Milano.

SÓCRATES

Tomás Calvo Martínez

Sócrates es la figura más influyente, sin duda, a la vez que la más enigmática en el desarrollo histórico de la filosofía griega. En este artículo (I) comenzaremos planteando el enigma que rodea a la figura histórica de Sócrates, para a continuación y en epígrafes sucesivos (II-V) exponer los aspectos más relevantes de las actitudes y doctrinas socráticas. Concluiremos (VI) haciendo referencia a su legado y al lugar que le corresponde en el desarrollo de la filosofía griega.

I. NUESTRO CONOCIMIENTO DE SÓCRATES

Del Sócrates histórico no sabemos demasiado con certeza definitiva. Conocemos ciertamente algunos acontecimientos y circunstancias de su vida: el nombre de sus padres (Sofronisco, de oficio escultor/picapedrero, y Fenareta), el demos a que pertenecía (Alópece), la fecha de su nacimiento (470-469 a.C.), el nombre de su mujer (Jantipa), con quien se casó a una edad más bien avanzada según todos los indicios y con quien tuvo tres hijos (Lamprocles, Sofronisco y Menéxeno). Acerca de su personalidad podemos inferir que era un hombre austero y no poco estrafalario en su vestimenta y en su forma de vida, que debió ser un personaje conocido y popular, al menos en su madurez, en los años treinta del siglo V a.C.: de no haberlo sido, comediógrafos como Amipsias, Éupolis y Aristófanes no lo hubieran utilizado como personaje en sus comedias. (De Aristófanes conservamos *Las Nubes,* con Sócrates de protagonista.) Sabemos que no escribió nada, que pasaba el tiempo conversando con unos y con otros sobre temas morales y que, tanto su personalidad y forma de vida como sus disquisiciones morales y políticas, molestaban seguramente a unos, tal vez divertían a otros y, en todo caso, resultaban fascinantes para algunos, en especial para aque-

llos jóvenes que le seguían y frecuentaban con cierta asiduidad. Sabemos, en fin, que en el año 399 a.C., poco después de finalizar la guerra con Esparta y tras la reinstauración consiguiente de la democracia y de la concordia civil, Sócrates fue acusado, juzgado y condenado a muerte. Afortunadamente, se nos ha conservado el texto de la acusación que decía: «Meleto, hijo de Meleto, del demo de Pithos contra Sócrates, hijo de Sofronisco de Alópece: Sócrates comete delito por no reconocer [o bien: no creer en] los dioses que reconoce [o bien: en los cuales cree] la ciudad y por introducir nuevas divinidades. También comete delito por corromper a los jóvenes. Se solicita la pena de muerte»[1]. Sin embargo, no sabemos con exactitud ni los fundamentos concretos en los que se basaba la acusación ni el alcance preciso de los delitos imputados, ya que desconocemos totalmente el alegato de la acusación y tampoco ha quedado ningún reportaje que recogiera con estricta fidelidad «histórica» lo que Sócrates pudo decir ante el jurado para su propia defensa.

Por otra parte, sabemos con certeza que a raíz de la muerte de Sócrates proliferó una abundante «literatura socrática». Se compusieron textos en que se presentaba a Sócrates pronunciando el discurso de su propia defensa: de entre los publicados en los años inmediatamente posteriores al juicio se han conservado íntegramente dos *Apologías,* escritas respectivamente por Jenofonte y Platón. Se escribieron igualmente textos en que se presentaba el discurso de la acusación. (La acusación más conocida es la que escribió Polícrates: a ella venía a contestar seguramente Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates.*) Abundaron también, hasta constituir un peculiar género literario, los «diálogos socráticos», conversaciones con Sócrates como protagonista. Aunque tenemos noticias, e incluso restos fragmentarios, de ciertas obras de este género escritas por otros autores, sólo se han conservado íntegramente diálogos socráticos escritos por Platón y por Jenofonte.

Hay, pues, el Sócrates histórico y hay el Sócrates-personaje literario. ¿Es posible llegar a conocer a aquél a través de éste? La respuesta sería afirmativa, sin más, si las distintas descripciones literarias de Sócrates coincidieran en la personalidad y doctrinas que le atribuyen, pero desgraciadamente las diferencias entre ellas son demasiadas y demasiado importantes. Si a ello se une que los discípulos inmediatos de Sócrates (Antístenes de Atenas, Aristipo de Cirene, Euclides de Mégara, Platón) propusieron y apadrinaron doctrinas filosóficas muy dispares, no es difícil dejarse arrastrar hacia una posición escéptica: nada sabemos, ni sabremos nunca, acerca del Sócrates real, excepto algunos datos escasos sobre los que se levantó el Sócrates de *la leyenda* (Dupréel, 1922), lo único que tenemos es el Sócrates —o mejor, *los* Sócrates—

1. Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates,* I, 1, 1, y Diógenes Laercio, II, 40.

de los escritores socráticos, todos ellos interesados primariamente en proponer sus propios pensamientos y no en registrar las ideas del Sócrates histórico (Gigon, 1947).

Esta posición escéptica ante la «cuestión socrática» resulta la salida más fácil y, aparentemente, la más rigurosa. (El exceso de rigor puede encubrir, en cualquier caso, cierta falta de rigor: en este caso, se corre el peligro de exigir evidencias y certezas mucho más estrictas que las que suelen exigirse respecto de otros personajes y acontecimientos históricos.) No todos los historiadores de la filosofía y filólogos, sin embargo, han sido o son tan radicalmente escépticos. Muchos han pensado y piensan que es posible reconocer *en alguna medida, al menos,* ciertas doctrinas originalmente socráticas a partir de un estudio ponderado de las fuentes. Las conclusiones a las que han llegado han sido, no obstante, notablemente dispares.

Aparte de algunos residuos directos o indirectos de la mencionada literatura socrática, las fuentes fundamentales que transmiten «noticias» acerca de Sócrates son cuatro: Aristófanes, Jenofonte, Platón y Aristóteles. De Aristóteles como fuente socrática hablaremos más adelante. En cuanto a los tres primeros, ya citados con anterioridad, ha de destacarse que todos ellos conocieron personalmente a Sócrates y, sin embargo, nos han dejado retratos muy diversos de él. Como anteriormente se indicó, Aristófanes hizo a Sócrates protagonista de la comedia *Las Nubes* (423 a.C.). El objetivo primario de Aristófanes es la comicidad y de ahí que ridiculice a Sócrates presentando un personaje caricaturesco, distorsionado. Sobre él acumula, exagerándolos, ciertos rasgos tópicos del filósofo innovador de la época, haciendo de él el «prototipo» igualmente tópico del intelectual descreído y sin escrúpulos, «físico» afanoso por descubrir los secretos de la naturaleza y «sofista» que cobra por enseñar trucos dialécticos. Aun cuando algunos investigadores han tratado de hallar indicios de ciertos rasgos específicos del pensamiento de Sócrates tras este personaje cómico, no parece que Aristófanes estuviera interesado en distinguir a Sócrates del resto de los pensadores y sofistas, distinción que seguramente tampoco resultaría especialmente pertinente para la masa de espectadores atenienses a quienes la comedia estaba destinada (cf. Dover, 1971; y Lacey, 1971).

Quedan Jenofonte y Platón, cuyas semblanzas de Sócrates difieren, a su vez, notablemente entre sí. En líneas generales, el Sócrates de Jenofonte carece del vigor personal y de la brillantez intelectual del Sócrates platónico. En sus *Recuerdos de Sócrates,* Jenofonte nos presenta un personaje nada conflictivo, ciudadano honrado cuya conducta y actividad filosófica no nos permiten imaginar cómo un ciudadano semejante podría ser acusado y condenado a muerte. Nada, o muy poco, hay en él de aquel Sócrates platónico, irónico y molesto que ponía al descubierto la ignorancia de ilustres conciudadanos con sus preguntas y refutaciones. Tampoco aparecen explícitamente formuladas en Jeno-

fonte ciertas tesis o doctrinas fundamentales que Platón atribuye a Sócrates en sus diálogos usualmente considerados como más peculiarmente socráticos.

Ya desde que en el siglo pasado se planteara la «cuestión socrática», filólogos e historiadores han mostrado su predilección, y se han esforzado en justificarla, unos a favor de Jenofonte y otros a favor de Platón. No nos es posible entrar en el análisis de los argumentos esgrimidos, de modo más o menos recurrente, en esta polémica secular, ni tampoco en los matices de las distintas posturas adoptadas. En las últimas décadas del siglo XX puede observarse una preferencia generalizada por el Sócrates platónico. Compartimos esta preferencia con la salvedad, igualmente aceptada en general, de que el Sócrates platónico más cercano al Sócrates real no es el de todos los diálogos en que el personaje asume el papel de protagonista (como en su día pretendiera Taylor, 1932; y Burnet, 1911; 1914; sino el de los diálogos primeros [además de la *Apología: Critón, Cármides, Laques, Eutifrón, Gorgias, Ión, Hipias Menor, Lisis, Menéxeno, Protágoras* y *República I*] y, muy particularmente, la *Apología* y el *Critón,* y más aún el primero de estos dos escritos).

La *Apología* de Platón no es, desde luego, un reportaje estrictamente «histórico» que pretenda recoger literalmente las palabras que Sócrates pronunció ante el tribunal que lo juzgó. Se trata de una «recreación» literaria. Pero hay bien fundadas razones para suponer que Platón no falsearía sustancialmente ni el personaje ni su defensa. Puesto que muchos de sus lectores habían estado presentes en el juicio, es razonable pensar que Platón respetaría básicamente la verdad de los hechos, si es que pretendía rehabilitar la memoria de su maestro. Añádanse a esto *a)* el interés de Platón en dejar expresamente sentado que él mismo estaba presente en el juicio, *b)* la circunstancia de que no hay evidencia alguna «externa» que contradiga a la *Apología* o que se aleje de ésta sin que pueda ser explicada razonablemente contando con ella y *c)* la circunstancia, en fin, de que Platón escribió la *Apología* muy probablemente antes (o en los inicios) del auge de la literatura socrática. Todo ello inclina, en principio, a conceder credibilidad a la *Apología,* de Platón.

¿Es posible, entonces, reconstruir con exactitud la figura y el pensamiento de Sócrates a partir de estas obras platónicas? Una posición «minimalista» reconocerá, cuando menos, que si hay alguna posibilidad de conocer algo verdaderamente interesante acerca del Sócrates histórico, esa posibilidad no se encuentra en otra parte que en los textos platónicos citados. Por lo demás, 1) entre los partidarios de esta posición abundan quienes prefieren no comprometerse más allá respecto del grado de fidelidad histórica de la imagen transmitida por Platón, y de ahí que declaren expresa e insistentemente que sus discusiones, análisis, etc., del pensamiento socrático se refieren al «Sócrates platóni-

co». 2) Un paso más lo dan quienes reconocen, además, que el Sócrates «platónico» exhibe ciertas doctrinas (como el rechazo de la ley del talión, la vinculación de la virtud al saber o la suficiencia de la virtud para la felicidad, entre otras) que proceden del Sócrates histórico. Ahora bien, en la medida en que el propio Platón se mantuvo fiel a tales doctrinas socráticas a lo largo de toda su obra, no faltan entre éstos quienes consideran ocioso, improcedente o imposible cualquier intento de trazar una línea divisoria tajante entre lo socrático y lo platónico dentro de la obra de Platón. (Esta posición afecta más, en realidad, a la interpretación de la obra y del pensamiento de Platón que a la cuestión socrática como tal: sus defensores son partidarios de una lectura continuista, no rupturista, del conjunto de la obra platónica.) 3) Cabe, en fin, dar un paso más y sostener que, dentro del conjunto de la obra de Platón, es posible distinguir y contraponer con suficiente nitidez los elementos estrictamente socráticos (pertenecientes al Sócrates histórico) y los elementos que serían ya exclusivamente platónicos, señalando en la obra de Platón el momento de la «ruptura». En esta posición se sitúa la reciente monografía de G. Vlastos (1991), que constituye el último gran intento de enfrentarse a la «cuestión socrática» desde un planteamiento y unos criterios de corte tradicional. Así, Vlastos sostiene y argumenta que: *a)* en la obra de Platón hay *dos* Sócrates, el de los primeros diálogos y el de los diálogos posteriores, con actitudes y propuestas filosóficas *opuestas e incompatibles,* y que *b)* aquél corresponde al Sócrates histórico, mientras que éste no es sino un mero portavoz de doctrinas platónicas que ya no son en absoluto socráticas.

Con todas las precisiones, matizaciones y contramatizaciones que cabría hacer en cada caso, creemos que cualquier actitud razonable ante el socratismo (si es que no se renuncia a decir algo acerca del Sócrates histórico, ni se cede tampoco a la tentación del escepticismo extremo) ha de situarse y moverse dentro de la franja comprendida entre las posiciones que acabamos de definir. Y puesto que consideramos que el documento básico con que contamos es la *Apología,* de Platón (juntamente con el resto de los diálogos primeros anteriormente enumerados), la tomaremos como punto de partida para nuestra exposición sin conceder lugar a más disquisiciones acerca del grado de fidelidad de la imagen platónica al Sócrates «real».

II. RELIGIOSIDAD Y RACIONALIDAD: LA FILOSOFÍA COMO VOCACIÓN

La personalidad y el pensamiento de Sócrates se asientan, conjuntamente, en un compromiso inquebrantable con la *razón* y en una profunda *religiosidad.* La articulación en él de ambas exigencias (racionalismo, religiosidad) constituye seguramente un fenómeno peculiar en el contexto del siglo V a.C., en que el racionalismo había llevado a pensa-

dores y sofistas hasta posiciones ateas e irreligiosas. Tal vez el racionalismo socrático, al incidir también críticamente sobre la religión y sus manifestaciones, contribuyera a crearle cierta imagen de irreligiosidad y menosprecio hacia la religión establecida. Esto explicaría el primero de los cargos que se le imputaron: el de no reconocer (o no ceer en) los dioses reconocidos por la ciudad.

Es importante comprender el modo en que religiosidad y racionalismo interactúan en Sócrates. A. Tovar insistió ya en la relación entre ambos elementos considerándola «una clave del secreto socrático»: de acuerdo con su interpretación, la religiosidad constituía en Sócrates un freno frente a los excesos disolventes de un racionalismo irresponsable, una fuerza «que le libraba de la tendencia a la frivolidad que dominaba la cultura griega hecha irreligiosa» (1947, 411). En esta visión de Tovar hay seguramente una parte de verdad, pero la relación entre las demandas de aquellas dos fuerzas es, a la vez, más compleja y radical. Sócrates parece profundamente convencido de que *las exigencias de la religión y de la razón son perfectamente compatibles,* y de ahí que defienda, no simplemente una razón «dentro de los límites de la religión», como propone Tovar, sino también, y de modo más original, una religión «dentro de los límites de la razón». En realidad y finalmente, los límites de ambas son los mismos y, por tanto, es preciso hacerlos coincidir.

El racionalismo socrático se enfrentó seguramente a las representaciones tradicionales de las divinidades y a la concepción consuetudinaria de la piedad. De lo uno y de lo otro tenemos indicios suficientes en el *Eutifrón,* de Platón, diálogo en que Sócrates conversa con Eutifrón, personaje fatuo que presume de ser experto en teología y en asuntos de religión. Sócrates pide a su interlocutor que defina qué es la piedad. Aunque el diálogo concluye sin haber llegado a un acuerdo definitivo, las consideraciones puestas en juego por Sócrates al refutar las propuestas de su interlocutor nos permiten comprender suficientemente las posiciones socráticas. Así, cuando Eutifrón propone que «piadoso es lo que agrada a todos los dioses» (9D), Sócrates argumenta que una conducta no es piadosa porque agrade a los dioses, sino al revés: agrada a los dioses porque es piadosa (10A-D). Este movimiento dialéctico pone de manifiesto la convicción socrática de que *también los dioses están sometidos a normas y valores objetivos,* lo cual concuerda perfectamente con el programa socrático: puesto que los dioses son *racionales,* están sometidos a idénticas exigencias morales que los hombres; puesto que son *sabios,* han de ser necesariamente virtuosos, justos y benevolentes entre sí y para los hombres. Sócrates *moraliza* a los dioses. En cuanto a la piedad, virtud que regula la relación de los hombres para con los dioses, Sócrates rechaza claramente el modo tradicional y rutinario de entenderla y practicarla: como ofrecimiento de sacrificios bajo el principio interesado y comercial del *do ut des.* La fórmula final acordada (cuyo contenido no llega, ciertamente, a concretarse) define

la piedad como «obrar al servicio de los dioses» ejecutando su voluntad (13D ss). Jenofonte, por su parte, presenta a un Sócrates mucho más conservador en asuntos de religión, a un Sócrates que asume y cumple rigurosamente las leyes y costumbres relativas al culto (cf. *Recuerdos de Sócrates,* IV, 6, 2).

En Platón, la religiosidad socrática aparece estrechamente vinculada al dios Apolo. En general, la exhortación insistente de Sócrates a cuidarse de uno mismo, de la propia alma, puede verse como una aplicación de la máxima délfica «conócete a ti mismo». Su conexión con Delfos se manifiesta, además, a través de un episodio muy singular al cual Sócrates concede, en la *Apología,* de Platón, una importancia decisiva para su defensa y, a través de ésta, para la explicación y justificación de su modo de vida y de su dedicación a la filosofía. Nos cuenta que en cierta ocasión su amigo Querefonte se dirigió al Oráculo para preguntar si existía algún hombre más sabio que Sócrates, a lo cual el Oráculo contestó negativamente. (No encontramos razones de mayor cuantía para rechazar la verdad de esta información. Por lo demás, resulta imposible establecer la fecha, ni siquiera aproximada, en que pudo tener lugar esta consulta al Oráculo.) La respuesta del Oráculo *influiría decisivamente* en Sócrates (*Apología,* 21C-23D), en su dedicación a la filosofía y en su modo de practicarla. Sócrates la *interpretó* finalmente, no como una declaración acerca de la excelencia de su propio saber (de este modo aparece interpretada con arrogancia en la *Apología,* de Jenofonte), sino como una orden, como *un mandato* de «que viva filosofando e investigándome a mí mismo y a los demás» (*Apología,* 28E). En un principio, Sócrates trata de «refutar» al Oráculo (es decir, trata de encontrarle un sentido profundo, distinto del literal y aparente), para lo cual se decia a «examinar» a las personas que tienen reputación de saber y presumen de ello (políticos, poetas, artesanos). Sócrates comprueba y *pone en evidencia* la ignorancia de todos ellos en cuanto a las cosas que verdaderamente merecen saberse. Finalmente concluye que lo que le separa de todos ellos es que ellos no solamente son ignorantes, sino que además ignoran su propia ignorancia, mientras que él reconoce su ignorancia y por eso aquéllos no son más sabios que él. El Oráculo, piensa Sócrates, lo ha escogido a él como «paradigma», como punto de referencia, como quien dijera: «[...] el más sabio es aquel que, como Sócrates, reconoce la insignificancia de su saber» (23B). (En la literatura reciente se ha insistido en que Sócrates no utiliza la fórmula «escéptica» célebre del «sólo sé que no sé nada», fórmula tradicionalmente asociada con él.)

La *interpretación* que Sócrates hace del oráculo es, sin duda, compleja, pero es ésta y no otra. De acuerdo con ella, Sócrates concibe su filosofar como *servicio al dios* (23C, 38E) *en beneficio de los atenienses* (30A). Vlastos (1991) ha conectado acertadamente, a nuestro juicio, este servicio al dios con la concepción de la piedad que aparece en

el *Eutifrón,* a la que se ha hecho referencia más arriba. Puesto que es un mandato del dios, Sócrates está dispuesto a *cumplirlo a cualquier precio,* incluido el de la propia vida (28E, 29C-D). El imperativo de obediencia al dios no es la razón última del comportamiento socrático. La ética de Sócrates no es religioso-teológica. Más bien, Sócrates interpreta su obediencia al dios como un caso particular de la norma «mantenerse en el puesto y tarea que a uno le ha asignado un superior que tiene autoridad para hacerlo» y esta norma, a su vez, es un caso particular del principio universal, a que nos referiremos más adelante, de que hay que actuar siempre conforme a las exigencias de la justicia (cf. Gómez Lobo, 1989, 58-60). La interpretación socrática del Oráculo permite, en fin, comprender ciertos rasgos de su actitud y actividad filosófica, como la célebre y desconcertante *ironía* asociada a su confesión de ignorancia, el papel inquisitivo que asume en el diálogo y la actitud refutativa que adopta ante las tesis de sus interlocutores: en los diálogos platónicos primeros Sócrates actúa fundamentalmente *preguntando y refutando.* (Estos rasgos del filosofar socrático no aparecen en los textos de Jenofonte en los cuales Sócrates adopta una posición doctrinal constructiva y expositiva. Como excepción, cf. *Recuerdos de Sócrates,* IV, 4, 9.)

El segundo cargo (o la segunda parte del cargo primero) que se imputó a Sócrates era el de *introducir divinidades nuevas.* Sócrates asocia este cargo con un segundo rasgo peculiar de su religiosidad cuando reconoce oír en ocasiones una *voz divina* interior, una señal «demónica». (En ningún momento habla de una divinidad, de un dios suyo particular, sino de una voz o señal divina.) Todo parece indicar que Sócrates se tomaba muy en serio esta peculiar experiencia, esta voz interior con sus admoniciones que eran siempre *disuasorias:* le indicaban solamente qué *no debía* hacer, nunca le aconsejaban positivamente conducta alguna (*Apología,* 31D, 40A). Por su parte, Jenofonte hace también referencia a esta voz a la que atribuye, sin embargo, indicaciones positivas acerca del futuro convirtiéndola en una especie de don adivinatorio con que Sócrates favorecía, incluso, a sus amigos que le pedían consejo (cf. *Recuerdos de Sócrates,* I, 1, 4). Tan en serio se tomaba Sócrates esta voz que a ella atribuía el haberle disuadido repetidamente de hacer algo tan importante como intervenir en política a lo largo de su vida (*Apología,* 31D).

III. POLÍTICA Y CIUDADANÍA

El alejamiento socrático de la política nos lleva a otro aspecto relevante de su personalidad y de su pensamiento: el de su postura ante el estado y sus asuntos. ¿Cuál fue la actitud de Sócrates ante la polis y ante la política?

De acuerdo con las nociones que poseemos, Sócrates *asumió con lealtad y gallardía sus obligaciones para con la polis,* tanto en la guerra como en situaciones excepcionales de su vida ciudadana. Puesto que gran parte de su vida adulta transcurrió durante los enfrentamientos de Atenas contra Esparta, Sócrates tomó parte en la guerra como hoplita en tres ocasiones: en la campaña de Potidea (432 a.C., con treinta y ocho años de edad), en la batalla de Delion (424 a.C., con cuarenta y cinco) y finalmente en Anfípolis (422 a.C., cumplidos ya los cuarenta y ocho). De su participación en esta última batalla no tenemos más noticia que una referencia a ella en la *Apología,* de Platón (28E). En cuanto a las dos anteriores, todo parece indicar que Sócrates exhibió una extraodinaria capacidad de sacrificio y una notable valentía, valentía comparable al *coraje cívico* con que actuó posteriormente en dos situaciones excepcionales de su vida ciudadana. La primera de ellas tuvo lugar con motivo del juicio a los generales tras la batalla naval de las Arginusas (406 a.C.). Aquella batalla fue ganada por la flota ateniense, pero se perdieron veinticinco naves con sus ocupantes que no pudieron ser rescatados. Los atenienses decidieron juzgar a los generales. En aquella ocasión Sócrates era miembro del Consejo y la tribu a la que pertenecía ostentaba la presidencia del Consejo y de la Asamblea. Los atenienses presionaban para que el asunto se remitiera a la Asamblea con el objetivo de que ésta juzgara conjuntamente a los generales. La medida era ilegal y, según recuerda Sócrates en la *Apología,* él fue el único prítane que no cedió a presiones ni amenazas (32B): «[...] consideré que debía arrostrar el peligro poniéndome del lado de la ley y de la justicia antes que ponerme, por miedo a la cárcel o a la muerte, del lado de vosotros que tomábais decisiones injustas». (Sobre este suceso, cf. también *Gorgias,* 473B-74A y Jenofonte, *Helénicas,* I, 7, 13-15.)

El episodio de las Arginusas tuvo lugar durante la vigencia del régimen democrático. Dos años más tarde, tras la capitulación de Atenas, se estableció un régimen *oligárquico* (402) y Sócrates se enfrentó nuevamente a quienes ostentaban el poder y practicaban el terror. Fue comisionado con otros cuatro para que fuera a detener a León de Salamina y se negó a obedecer: «[...] esto me hubiera costado posiblemente la vida si aquel gobierno no se hubiera disuelto tan pronto» (32D).

Junto al coraje cívico exhibido por Sócrates en estas ocasiones en que se vio envuelto en actuaciones políticas, destaca y sorprende su ya mencionado *alejamiento de la política.* Sócrates no hace política, no actúa en la política, en el sentido usual de estas expresiones. No tenemos noticia alguna de que participara activamente en la Asamblea, por ejemplo. Por lo demás, esta actitud de inhibición ante la política aparece duramente criticada por Caliclés en el *Gorgias* (84C-86D). En la *Apología,* de Platón, Sócrates justifica tal actitud recurriendo a su voz interior y alegando como explicación que «si me hubiera dedicado a la política, estaría muerto hace tiempo y no habría sido útil ni a vosotros

ni a mí mismo [...] el que de verdad quiera combatir por la justicia ha de actuar necesariamente como un particular y no como hombre público, si es que ha de seguir vivo durante un poco de tiempo» (31E-32A).

El distanciamiento de la política se asocia, pues, con la decisión de dar la batalla, *desde fuera,* por la justicia. Esto comporta obviamente el rechazo de los cauces políticos institucionales y de las prácticas políticas vigentes en Atenas que Sócrates denuncia amargamente (31E-32A; (cf. también *Gorgias,* 516E-17A). (Nada de esta denuncia se deja traslucir en Jenofonte.) En todo caso, interpretar la actitud política de Sócrates como «antidemocrática», sin más, no deja de ser una simplificación excesiva no exenta de cierta simpleza. Es cierto que Sócrates criticaba aspectos importantes del sistema democrático vigente como el sorteo y el peligro de la demagogia, y es cierto también que algunos personajes de su entorno serían protagonistas del poder oligárquico (y lo uno y lo otro influyó seguramente en su enjuiciamiento y condena). Pero también es igualmente cierto que se opuso a quienes detentaban el poder durante el régimen oligárquico de los Treinta. Por ambigua que pueda parecer su postura, Sócrates estaba convencido de estar luchando por la justicia y no simplemente por la oligarquía contra la democracia.

La posición de Sócrates ha de interpretarse, según creemos, como *un compromiso personal con la justicia y con la polis.* En el *Critón* muestra Sócrates cómo el compromiso con la primera determina el compromiso con la segunda: en justicia, el ciudadano se debe a la polis con la cual ha establecido un acuerdo, un pacto inviolable. Esta idea de pacto, de compromiso *personal,* nos parece fundamental para comprender la actitud y el pensamiento socrático. En efecto, el recurso a tal idea muestra cómo Sócrates pretende recuperar los lazos que tradicionalmente unían al ciudadano con la polis, lazos debilitados y hasta negados por el individualismo radicalizado de los sofistas. Pero tal recuperación no podía hacerse ya de una manera ingenua, retrocediendo a un estadio previo al surgimiento del individualismo: había que lograrla desde el reconocimiento de la individualidad y mediando la reflexión. De ahí que la ciudadanía se interprete como compromiso personalizado, reflexivamente asumido, entre el individuo y la polis.

IV. FELICIDAD, VIRTUD, SABER

1. *Virtud y felicidad*

La interpretación del Oráculo a la que más arriba se ha hecho referencia determina el modo específico en que Sócrates practica su compromiso con la justicia y con la polis. En la *Apología* platónica explica Sócrates que su actividad no ha consistido en otra cosa que en intentar convencer a los atenienses de que «no se ocupen de sus cuerpos ni de las riquezas

antes que del alma ni con tanto empeño, con la vista puesta en que ésta sea la mejor posible» (30 A-B). Sócrates exhorta a la virtud convencido de que la reforma de la polis es inseparable de la *reforma moral* del individuo. Éste es el modo socrático de «hacer política». (En el *Gorgias* [521D] y en respuesta final y paradójica a los reproches de Caliclés por su inhibición ante la política, Sócrates llega a afirmar de sí mismo que es el único político auténtico.) Sócrates está convencido de que *la virtud es el bien supremo,* bien preferible, incluso, a la propia vida: «Te equivocas, amigo, si crees que un hombre, a poco que valga, ha de tomar en consideración el peligro de vivir o morir, sino solamente mirar, cuando actúa, si su acción es justa o injusta, si es la acción de un hombre bueno o de uno malo» (*Apología,* 28B). Ni la vida, ni el propio cuerpo, ni los bienes materiales son preferibles en ningún caso a la virtud.

La consideración de la virtud como bien máximo, como valor y criterio supremo para nuestras decisiones, no es en Sócrates una forma de rigorismo ascético desentendido de la felicidad. La ética socrática no es una ética de deberes. Sócrates *conecta la virtud con la felicidad.* En el pasaje de la *Apología* más arriba citado en que Sócrates explica su exhortación a ocuparse de la propia alma se añade, de modo inmediato, que «la virtud no resulta a partir de las riquezas, antes bien, a partir de la virtud las riquezas y todo lo demás resultan buenas para los hombres, tanto en el ámbito privado como en el público» (30B). No hay felicidad sin virtud, con virtud hay felicidad: «[...] afirmó que un hombre y una mujer si son buenos y honrados son felices, si injustos y malvados son desgraciados» (*Gorgias,* 470E).

La felicidad es, pues, *inseparable* de la virtud, pero ¿cuál es la relación precisa entre ambas en la ética socrática? No es fácil alcanzar una contestación precisa e incontrovertida para esta cuestión. Hay textos en los cuales parece sugerirse una relación de *identidad:* la felicidad consistiría, simple y exclusivamente, en la vida virtuosa. Otros textos hay que parecen sugerir, más bien, una relación de medio a fin, la virtud como *medio* para alcanzar la felicidad. Esta interpretación suele denominarse «instrumentalista» (cf. Irwin, 1977). Algunos textos, en fin, apuntan a una posición más compleja, según la cual la virtud es ciertamente el bien supremo, pero no el único: hay otros bienes (no morales) de inferior valor y, por tanto, no preferibles en ningún caso a la virtud, bienes que dejan de ser verdaderamente tales sin virtud, pero que con virtud incrementan la felicidad (cf. Vlastos, 1991, 224-32, que denomina a esta posición «tesis de la suficiencia»; también Gómez Lobo, 1989).

2. *Las exigencias de la justicia*

Las líneas fundamentales de la doctrina socrática sobre la justicia aparecen, sobre todo, en el *Gorgias* y en el *Critón.* En este último diálogo se narra una conversación habida en la cárcel estre Sócrates y su viejo

amigo Critón mientras aquél espera a que se cumpla finalmente su sentencia. Critón propone a Sócrates la huida de la cárcel y de la muerte. Sócrates, por su parte, propone que ambos discutan y examinen conjuntamente si tal conducta sería justa o injusta y, en consecuencia, si debe o no debe hacerse. Y puesto que no hay deliberación común o diálogo posible a no ser que se parta de algo en que ambos interlocutores estén de acuerdo, Sócrates propone como punto de partida la tesis de que «nunca se debe obrar injustamente», bajo ningún supuesto o circunstancia, puesto que «obrar injustamente no es bueno ni noble en absoluto» (49A-B). El mismo principio aparece formulado por Sócrates en el *Gorgias* (469B): «[...] obrar injustamente es el mayor de los males». La insistencia con que Sócrates recuerda a su amigo Critón que se trata de un principio en que han venido estando permanentemente de acuerdo, al no haber encontrado hasta el presente *razones* para abandonarlo (*Gorgias,* 469B) constituye un indicio inequívoco de su origen socrático, de su mantenimiento estable y compartido entre los seguidores más cercanos de Sócrates.

Nunca se debe obrar injustamente, y —añade Sócrates— *tampoco se debe hacer daño nunca a los demás* (49C), principios perfectamente consistentes con la concepción de la virtud como bien supremo. De estos principios extrae Sócrates consecuencias novedosas y paradójicas respecto de las ideas morales vigentes. Así, puesto que *nunca* se debe obrar injustamente, tampoco deberá hacerse en el caso de haber sido previamente tratado de modo injusto. *No se debe devolver injusticia por injusticia ni daño por daño* (49B-D). (A partir de aquí deducirá Sócrates la improcedencia de evadirse de la prisión. Al hacerlo devolvería daño por daño y quebrantaría injustamente el compromiso adquirido con la polis de respetar sus leyes: aun aceptando que la condena a muerte ha sido injusta, estaría devolviendo injusticia por injusticia.) En la doctrina moral socrática aparece rechazada inequívocamente, por vez primera, la concepción de la justicia basada en la Ley del Talión, que no sería otra cosa que la institucionalización injusta de la venganza y de la represalia. Esta importante doctrina socrática no está recogida, ni siquiera apuntada, en los escritos de Jenofonte.

La concepción socrática de la justicia lleva a consecuencias aún más paradójicas en el *Gorgias.* Tal es el caso de la afirmación de que *es peor cometer injusticia que sufrirla* (474B, 508B), peor hacer daño a otro injustamente que padecerlo. (Sócrates no dice que sufrir injusticia sea algo bueno, dice que es menos malo que cometerla.) Al afirmar que es peor cometer injusticia que sufrirla, Sócrates choca frontalmente con aquella concepción de la hombría según la cual un hombre «de verdad» está siempre dispuesto a conseguir ventajas para sí y para los suyos a cualquier precio, y a hacer sin contemplaciones el mayor daño posible a sus enemigos. Pero aún hay más. A pesar de haber afirmado solemnemente que «obrar injustamente es el mayor de los males», añade más adelante

hiperbólicamente que no es ése el mayor ni el primero de los males, sino el segundo, ya que «el primero y más grande de los males es obrar injustamente y no recibir el castigo apropiado» (479D). El razonamiento socrático tiene en la base una concepción de la injusticia como *enfermedad* del alma, cuya salud debe ser restablecida mediante el correctivo oportuno. Esta idea, con la analogía correspondiente alma/cuerpo, es seguramente también de origen socrático (cf. *Critón,* 47A-E).

3. *Virtud y saber. El intelectualismo moral*

En el pensamiento socrático, la virtud depende esencialmente del conocimiento: solamente se puede actuar con justicia si se sabe qué es la justicia, solamente se puede ser valeroso si se sabe qué es el valor, etc. Esta concepción socrática que tiende a *reducir la virtud al conocimiento,* a identificarla con el saber, suele denominarse *intelectualismo moral.* En principio, Sócrates interpreta la acción moral desde el modelo de los saberes técnicos. En el caso de este tipo de saberes es razonable suponer, por ejemplo, que solamente el que sabe arquitectura es arquitecto y capaz de construir bien; análogamente, solamente el que sabe qué es la justicia será justo y capaz de obrar justamente.

El modelo subyacente de los saberes técnicos lleva a consecuencias paradójicas y sorprendentes, como la conocida paradoja que enuncia Sócrates al final del *Hipias Menor,* según la cual *el que obra mal voluntariamente es mejor que el que lo hace involuntariamente* (376A-C). Esta afirmación tiene sentido si se interpreta desde el paradigma de lo técnico: el arquitecto que construye mal un edificio intencionadamente es *mejor* arquitecto que el que lo hace inintencionadamente, ya que aquél *sabe* cómo hacerlo bien y éste no. Pero la propia paradoja muestra la insuficiencia del modelo. Y es que, si bien el arquitecto puede realizar una obra defectuosa a sabiendas, en el ámbito moral este supuesto es, de acuerdo con el pensamiento socrático, imposible: nunca nadie puede obrar mal a sabiendas de que obra mal. El saber (de la virtud) es condición necesaria y suficiente de la conducta virtuosa.

Nadie obra mal voluntariamente, tal es la posición socrática. Por tanto, el que obra mal lo hace siempre involuntariamente. El intelectualismo socrático lleva, de este modo, a situar el origen del mal moral en la ignorancia. En la doctrina socrática no hay lugar para la *akrasía,* para la incontinencia, para el predominio de las pasiones y deseos como fuente y explicación de conductas moralmente deficientes.

V. LA PREGUNTA ¿QUÉ ES X?

Puesto que la felicidad depende de la virtud y ésta, a su vez, se basa en el conocimiento, la búsqueda del conocimiento moral se torna tarea

ineludible para el cuidado de uno mismo y para el logro de una vida buena: si solamente se puede ser justo sabiendo qué es la justicia (y lo mismo en el caso de las demás virtudes), la pertinencia de investigar *qué es* la justicia (y las demás virtudes) resulta inmediatamente aparente.

En la mayoría de los primeros diálogos platónicos Sócrates aparece planteando preguntas (y refutando respuestas a preguntas) del tipo *¿qué es x?*, donde x es, en cada caso, una virtud (la piedad, en el *Eutifrón;* el valor, en el *Laques;* la moderación, en el *Cármides;* etc.). Por más que algunos especialistas hayan caracterizado este tipo de pregunta como no socrática, sino ya platónica, estamos convencidos de su origen socrático, dada su congruencia con la reducción de la virtud al saber. Es cierto que tal tipo de pregunta no aparece expresamente en la *Apología,* de Platón, pero el recurso a la misma es igualmente congruente con (y hasta implícitamente reconocido en) la tarea examinadora de los demás, a la que Sócrates dice haber dedicado su actividad filosófica. Añádase a ello, en fin, que el recurso a este modo de preguntar nos permite comprender la distancia de Sócrates respecto del relativismo sofístico y su enfrentamiento con éste.

La pregunta *¿qué es x?* supone, en efecto, la aceptación, al menos implícita, de que existe algún rasgo (o conjunto de rasgos) objetiva y universalmente presente en todos aquellos objetos o individuos a los que se aplica adecuadamente el predicado en cuestión. Como es sabido, la propia dinámica de tal pregunta llevó a Platón a afirmar la existencia de Ideas o Formas «separadas» de los múltiples casos particulares a los que se aplica el predicado universal correspondiente. ¿Hasta dónde cabe suponer que llegaría el compromiso metafísico de Sócrates en este terreno?

Puesto que en diálogos posteriores (*Fedón, República, Fedro,* etc.) Platón pone en boca de Sócrates la doctrina de las Formas o Ideas separadas, cabría sentir la tentación de suponer que tal doctrina es genuinamente socrática (tal como lo supusieron algunos platonistas, como los citados J. Burnet y A. E. Taylor). Tal inferencia resulta excesiva y, en todo caso, contraria al hecho significativo de que en los primeros diálogos platónicos no aparece en absoluto formulada la doctrina de la «separación» de las Formas. Con este hecho es congruente, a su vez, el testimonio de Aristóteles respecto del origen de la teoría de las Ideas.

El valor de Aristóteles como fuente *independiente* para el conocimiento de las doctrinas de Sócrates ha sido y es a menudo cuestionado basándose fundamentalmente en que: *a*) no conoció personalmente a Sócrates; *b)* las informaciones que nos transmite proceden sustancialmente de los diálogos platónicos; *c)* su conocimiento de Sócrates está mediado ya por toda la literatura ficcional socrática a que se ha hecho referencia en el apartado primero de este artículo; y *d)* su proceder respecto de los filósofos anteriores no es el de un historiador objetivo, sino que interpreta y dispone las doctrinas de éstos en función (y desde

la perspectiva) de su propio sistema de ideas. Estas razones son ciertamente dignas de consideración, pero no nos parecen definitivas. Frente a las tres primeras siempre cabe suponer razonablemente que Aristóteles tuvo la oportunidad de acceder a informaciones directas, especialmente del propio Platón, posiblemente comentadas en la Academia, aun cuando no se hallen reflejadas en los diálogos platónicos. Aristóteles informa también sobre ciertas doctrinas del propio Platón no formuladas en los escritos de éste. En cuanto al último argumento, o bien se propone como base para una descalificación completa de los testimonios de Aristóteles respecto de otros filósofos, o bien para descalificarlo en este caso en particular. La primera posición (aun cuando no falten partidarios de ella) nos parece a todas luces desmesurada. La segunda carece de fundamento suficiente, sobre todo si tenemos en cuenta que Aristóteles suele distinguir (aunque no siempre) el Sócrates real del Sócrates-personaje de los diálogos platónicos.

Lo cierto es que Aristóteles se muestra contundente por lo que se refiere al distinto «compromiso metafísico» de Sócrates y de Platón con la pregunta *qué-es*. Así, en la *Metafísica* contrapone de modo expreso y con toda claridad las posiciones de ambos señalando que *Sócrates no separaba los universales,* es decir, no los concebía como entidades subsistentes en sí, sino que fue Platón el que los separó denominándolos Ideas (XIII 4, 1078b30). Esta afirmación aristotélica de que Sócrates «no separaba» los universales no ha de entenderse seguramente como si Sócrates se hubiera planteado de manera explícita la cuestión de su separabilidad, habiendo optado finalmene por una respuesta negativa al respecto. Más bien ha de entenderse, a nuestro juicio, en el sentido de que Sócrates no se planteó en absoluto tal tipo de cuestión. En relación con la pregunta *¿qué es x?,* en fin, Aristóteles reconoce a Sócrates el doble mérito de ser pionero en la búsqueda de *las definiciones universales* y en el uso de *razonamientos inductivos* (*Metafísica,* 27-29, XIII 9; 1086b3-5; y I 6, 987b1-10). Por razonamientos inductivos no ha de entenderse tampoco el método inductivo en su sentido técnico peculiar, sino el recurso argumentativo habitual a casos particulares o ejemplos confirmatorios, refutativos o análogos.

VI. EPÍLOGO. MUERTE Y HERENCIA DE SÓCRATES

Sócrates fue condenado a muerte por los atenienses. Este hecho *histórico,* con sus circunstancias, alcanzó una singular resonancia que magnificaría su figura hasta convertirla, como hemos visto, en tema y protagonista de una abundante y viva producción literaria. La imagen platónica de Sócrates (no, desde luego, la transmitida por Jenofonte) permite comprender *hasta cierto punto* los motivos de su enjuiciamiento y condena. Su actitud crítica ante la religiosidad tradicional, su mo-

lesta costumbre de poner siempre en solfa la ignorancia de los demás, su rechazo de la política activa y partidaria, su crítica a las instituciones políticas y a los políticos, su antigua vinculación con personajes que se comprometerían directamente con el movimiento oligárquico y sus desmanes; en suma, el carácter corrosivo de sus enseñanzas: todo esto, unido a los trágicos avatares políticos de su época y, seguramente, a la forma arrogante en que se pronunció ante los jueces, contribuyó de manera decisiva a su condena. Sin embargo, y a pesar de todo ello, una y otra vez nos queda la impresión de que se nos escapa algo, tal vez porque nos resulta imposible explorar de modo suficiente el espacio que media entre Sócrates y sus imágenes (incluida la platónica). Hegel trató de *interpretar el sentido* del enfrentamiento de Sócrates con los atenienses en términos de tragedia: lo trágico estriba en que éstos (al condenarle) y aquél (al considerar injusta la condena) tenían razón: Sócrates trajo el «principio de interioridad» que significaba, en definitiva, «la destrucción del estado», la disolución de la identificación *inmediata e irreflexiva* del ciudadano con la polis, y los atenienses se defendieron sacrificándolo[2]. Este análisis es, sin duda, penetrante y sugerente. Pero el principio del individualismo, aquella conciencia de la individualidad que producía efectos disolventes para la polis, había sido introducida no sólo por Sócrates, sino por el movimiento sofístico en su conjunto. El destino peculiar de Sócrates se alimenta y se decide en una enorme paradoja, la de *intentar unir* al individuo con la polis precisamente *por medio de lo que los separa:* la reflexión. Los acusadores solamente vieron el aspecto corrosivo de la reflexión socrática.

La imagen platónica de Sócrates permite también comprender hasta cierto punto (y mejor que ninguna otra) la diversidad de escuelas y de orientaciones filosóficas en que se disgregó la herencia de Sócrates: el sistema metafísico-político del propio Platón y las denominadas escuelas socráticas «menores» (cínicos, cirenaicos y megáricos). Por su parte, la «prolongación» de la especulación sistemática de Platón en Aristóteles y las resonancias ulteriores de ciertos elementos del socratismo en las escuelas helenísticas (de los cínicos en el estoicismo, de los cirenaicos en el epicureísmo y de la «ignorancia socrática» en el escepticismo posterior de la Academia) favorecerían una valoración desmesurada del lugar que corresponde a Sócrates en la historia del pensamiento griego. La figura de Sócrates llegó a considerarse el centro, el término *ante quem* y *post quem* que divide toda la filosofía griega: *presocráticos,* todos los pensadores anteriores y contemporáneos suyos; *socráticos,* todos los pensadores posteriores a él, incluidos los filósofos y escuelas del periodo helenístico. La categoría de «presocrático» tiene su origen último seguramente en el propio Platón (en aquel pasaje del

2. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal,* Revista de Occidente, Madrid, 1974, 486.

LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

Conrado Eggers Lan

I. CONCEPTOS PRELIMINARES

1. *Caracterización general de la figura de Platón*

Resulta a todas luces exagerada la famosa sentencia de Alfred North Whitehead, según la cual toda la historia de la filosofía posterior a Platón sólo vale como una serie de notas al pie de página de sus diálogos; pero no es difícil demostrar que la mayor parte de las principales nociones que todavía hoy maneja la filosofía contemporánea (y la ciencia, podríase añadir) proceden de planteos platónicos y de la elaboración y modificación que de éstos realizó su discípulo Aristóteles. Cuerpo y alma, percepción sensible e intelecto, razón intuitiva y razón discursiva, inducción y deducción, discurso y realidad, causa y condición necesaria, placer y felicidad, función y excelencia, medios y fines, libertad y poder, principio y sentido del movimiento, ser y devenir, divinidad y universo: no son éstos más que algunos de los conceptos —artificialmente estructurados en parejas por nosotros— que siguen nutriendo la problemática moderna, y que Platón puso por vez primera sobre el tapete de la discusión·*académica* (adjetivo este que, como es sabido, fue acuñado en el seno de su escuela) seria, legándolos además a la posteridad, en cuanto los presentó por escrito.

Y en este último sentido ha tenido la excepcional fortuna de ser el único filósofo griego clásico del cual se han conservado íntegramente las obras que publicó. Obras que, por otra parte, han servido de modelo de belleza estilística y de corrección gramatical, al punto de que puede parangonarse, en cuanto a la prosa, con lo que Homero fue en punto a la poesía.

2. *Algunos datos biográficos*

Platón nació en Atenas (o en la vecina isla de Egina) aproximadamente por el tiempo en que murió Pericles, entre los años 429 y 427 a.C. (Diógenes Laercio, III, 2-3), en el seno de una familia aristocrática, y murió a los ochenta años, esto es, entre el 349 y el 347. Dos de sus tíos, Critias y Cármides, fueron figuras de relevancia política que llegaron a integrar el gobierno oligárquico de los «Treinta» tiranos, que en el 404, tras la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, sustityó efímeramente a la democracia. En tal ocasión, según narra el autor de la *Epístola* VII (324c ss) —probablemente Platón mismo—, éste fue invitado a colaborar con ellos, cosa que en el primer momento inflamó su entusiasmo juvenil; pero pronto se decepcionó. Restaurada la democracia, entre los partidarios de ésta cundió el temor a un nuevo golpe oligárquico, originándose lo que hoy llamaríamos «maccartismo» o «caza de brujas», que contó a Sócrates entre sus víctimas, al que condenó a muerte en el 399.

Ahora bien, Platón fue un fiel discípulo de Sócrates desde los veinte años, y tras la muerte de su maestro —ocho o diez años después— siguió al sofista Crátilo, según Diógenes (III, 6), aunque en este punto es más creíble el relato de Aristóteles de que se compenetró con tesis heraclíteas a través de Crátilo antes de conocer a Sócrates (*Met.,* I 6, 987a); además, otra de las fuentes de Diógenes nos dice que a los veintiocho años Platón se fue a Mégara, la patria de otro discípulo de Sócrates, Euclides, y de ahí a Cirene, con el matemático Teodoro. A los cuarenta años viajó a Italia y a Sicilia, según el relato de la *Epístola* VII (326b ss). Allí probablemente conoció al pitagórico Filolao y, con seguridad, en todo caso, a otro pitagórico, matemático y gobernante, Arquitas de Tarento. Pero fracasó en su tentativa de convencer al tirano Dionisio de Siracusa para que llevara a cabo reformas políticas acordes con un ideal filosófico, algo que volvió a intentar por dos veces más con Dionisio II, sucesor de aquél, con resultado similar. Tras su retorno a Atenas, cuenta Diógenes, «dejó la política de lado, aunque por sus escritos se ve que era un estadista» (III 23).

Poco después de su primer viaje, el año 388, fundó su escuela en el lugar denominado «Academia», en donde había existido un gimnasio y de donde tomó su nombre. La Academia se constituyó en algo así como la primera universidad occidental, si bien de su funcionamiento en vida de Platón sólo podemos conjeturar que apuntó a una discusión filosófica sujeta a reglas (a diferencia de la erística de muchos sofistas), quizá más tarde —alrededor del año 377— precedida por la adquisición de conocimientos matemáticos, como se estipula en *República* (VII). El ingreso en ella de Aristóteles —entre el 370 y el 369— y otros jóvenes de espíritu científico, como el matemático Eudoxo, sumado a las decepciones políticas sufridas por Platón (que culminaron en el 353

con el fracaso y muerte de su discípulo Dion), puede haber incidido en la actitud más crítica de las posibilidades humanas de alcanzar el bien que trasuntan las obras del último periodo de su vida.

II. LA OBRA DE PLATÓN

1. *Estado en que nos llega la obra de Platón*

Como hemos acotado más arriba, Platón es el único filósofo de Grecia clásica cuya obra nos ha llegado íntegramente. En efecto, los escritos de los llamados «presocráticos» se han perdido, y para aproximarnos a ellos debemos valernos de citas hechas por escritores posteriores, que sólo cuando el examen filológico-filosófico concluye razonablemente que son textuales se los considera «fragmentos» de la obra original. Pero lo mismo ha sucedido con los otros filósofos que también han sido discípulos de Sócrates (denominados hoy «socráticos menores») y hasta con los discípulos del mismo Platón, incluida buena parte de la obra aristotélica.

De todos modos, el estado en que tenemos la obra escrita de Platón no es sin duda idéntico al que tuvo cuando éste la dictó a sus escribas, ya que —hasta la invención de la imprenta— en el trabajo de multiplicar las copias a mano se han deslizado muchos errores, sobre todo con el paso del tiempo, y no siempre se ha dispuesto —al hacer nuevas copias— de los mejores textos o del criterio adecuado para elegir el mejor.

En la actualidad los estudiosos se atienen a un reducido grupo de manuscritos medievales, los más antiguos de los cuales se remontan al siglo IX: el B (Bodleianus o Clarkianus 39) y el A (Parisinus 1807), que se encuentran en Oxford y en París, respectivamente, y que se complementan en cuanto a los diálogos que contienen uno y otro. También se tiene en cuenta, entre otros, el W y el F (Vindobonensis 54 y 55, respectivamente), de Viena, y el T (Venetus o Marcianus), de Venecia, que son posteriores a los dos primeros, aunque siempre dentro de la Edad Media. Cuando hay variantes entre las «lecciones» de los diferentes MSS, cada editor hace su «lectura» teniendo en cuenta *a)* los criterios usados por los paleógrafos y *b)* razones gramaticales y/o filosóficas. La edición de los escritos platónicos más empleada actualmente es la de Burnet, aunque en más de un caso la colación o depuración de los MSS ha dado lugar a nuevas ediciones más confiables (el caso pionero y paradigmático es el del *Gorgias,* por E. R. Dodds). Burnet, como sus antecesores germanos C. F. Hermann y otros, ha mantenido al margen de los diálogos la referencia a las páginas de la edición de H. Stephanus de 1578, por las cuales se citan aún hoy los diversos pasajes de la obra platónica.

2. *Autenticidad y cronología de los escritos platónicos*

Por lo demás, a menudo escritores griegos antiguos han tendido a imitar a los autores de renombre (a veces como ejercicio escolar o como tributo a éstos, pero también como negocio), aunque —a diferencia del plagio moderno— atribuyéndole a los verdaderos autores la autoría, lo cual ha hecho que hallemos en el *corpus* platónico (como en el aristotélico y en muchos otros) diversos escritos que no son auténticos, y que han contribuido a arrojar un manto de duda sobre muchos otros. Casi podría decirse que los únicos diálogos cuya autenticidad nunca ha sido discutida son *Fedón, Banquete, República* y *Timeo*. No obstante, en el siglo XX ha prevalecido la tendencia a considerar auténtica la mayor parte de los transmitidos desde la edición Stephanus, aunque subsistan varios casos polémicos, los más notorios de los cuales son el de la *Ep.* VII, el *Hipias Mayor* y el *Alcibíades Mayor*.

En cuanto al orden cronológico de composición, el esquema tradicional señala tres etapas: una de juventud, una de madurez y una de vejez.

Muchos platonistas suelen situar la etapa de juventud tras la muerte de Sócrates, pero con el solo argumento de que Platón no habría hecho hablar en sus diálogos a Sócrates en vida de éste; pero esto no es de ningún modo seguro y, además, exigiría una aglomeración de demasiados escritos en muy pocos años. Los únicos escritos que son sin la menor duda posteriores al juicio y muerte de Sócrates en el 399 son *Apología, Critón* y *Eutifrón* (además del *Fedón*, que —aunque incluido con los tres mencionados en la primera de las tetralogías en las que un tal Trasilo clasificó la obra platónica, según D. L. III 56— hay unanimidad hoy en situar en la madurez); pero muy probablemente esos diálogos han sido precedidos por el *Ion, Hipias menor, Laques, Lisis* y *Cármides*. Posteriores a ellos, en cambio, aunque tal vez anteriores al primer viaje a Sicilia, pueden haber sido *Protágoras y Menéxeno*.

Dicho viaje, tras el cual tuvo lugar la fundación de la Academia, separa de algún modo los diálogos juveniles de los de madurez (aunque el *Gorgias* y *Menón* —además del *Eutidemo*, de ubicación imprecisa— parecen marcar una transición). En ella se sitúan probablemente *Crátilo* y, sin duda, *Fedón, Banquete* y *República* (si bien el libro I de esta última obra es considerado un escrito juvenil). El *Fedro* pertenece a esta etapa por su estilo y temática, pero presenta algunos conceptos que son desarrollados en la vejez, por lo cual puede ser visto como un escrito limítrofe entre ambos períodos. En todo caso, si la madurez se sitúa tras los 40 años de Platón (la edad que en la *Ep.* VII 324a se dice tenía cuando viajó por primera vez a Sicilia), hay que suponer que cuando escribió *Rep.* VII contaba con más de cincuenta (ya que tal es la edad mínima que en VII 540a exige para el filósofo formado), o sea, publicó dicha obra no antes del 377; aunque probablemente no después del 370.

Los diálogos tardíos disfrutan de un mayor consenso en cuanto a su cronología relativa, sobre todo a partir del método estilométrico creado por L. Campbell, W. Dittenberg y W. Lutoslawski (que parte del dato —aportado por D. L. III 20— de que las *Leyes* fue la última obra que escribió Platón), que «mide» el estilo de los últimos diálogos teniendo en cuenta cuántas veces usa o deja de usar partículas o figuras literarias. Aunque tal método ha sido cuestionado a menudo, la cronología a que llega *(Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias* y *Leyes)* se ve confirmada por un seguimiento de los planteos conceptuales de estos escritos. Sólo la presencia del *Timeo* fue cuestionada, especialmente por Owen en 1953, pero su refutación inmediata por Cherniss favoreció el consenso logrado por la estilometría. El *Teeteto* y *Parménides* son considerados como inmediatamente anteriores; ambos, por lo demás, están notoriamente ligados al *Sofista*. Ahora bien, si la etapa de los diálogos tardíos se identifica con la de vejez, y si no cabe hablar de vejez antes de los sesenta años, se torna cuando menos dudosa la pertenencia de esos dos escritos —que pueden situarse en el 369, y el *Parménides*, acaso un año antes— a dicha etapa, que sería más seguro iniciar en el 367, año que aproximadamente es el de dos eventos importantes en la vida de Platón: su segundo viaje a Sicilia y el ingreso de Aristóteles en la Academia.

En ese caso, este último periodo (que concluye con su muerte, en el 348-347) debería iniciarse con el *Sofista*, y pertenecer *Parménides* y *Teeteto* al momento de transición en que puede ubicarse, como vimos, el *Fedro*.

3. *El «diálogo» como forma literaria; su historicidad*

Hemos hablado de los diálogos platónicos, pero no del hecho de la forma literaria que implican. El diálogo es la forma empleada en la literatura dramática, pero que aparece por completo ajena a la filosófica (como no sea en aquellos pocos escritores que imitaron a Platón). Es cierto que ya en lo más antiguo que conservamos de la literatura griega, a saber, los poemas de Homero, hallamos diálogo continuamente, inclusive en plena batalla. Historiadores como Heródoto y, sobre todo, Tucídides optan a menudo por el relato de conversaciones entre los protagonistas, aunque las mismas no puedan ser reproducidas con exactitud, como señala expresamente Tucídides. Pero en definitiva ni Homero, ni Heródoto, ni Tucídides dejan al lector duda alguna de que ellos son los que relatan (inclusive en el caso de Homero, cuya identidad ha sido discutida, pero que en todo caso el autor aparece como el poeta que comienza por pedir a la Musa que lo ayude en su relato).

Platón en cambio, jamás se presenta a sí mismo (con la sola y dudosa excepción de sus *Epístolas*) como autor del relato que hace. Éste se inicia directamente con los protagonistas del diálogo (a la manera de los libretos teatrales), como en *Laques, Critón, Sofista, Político*, etc.; o

comienza con Sócrates que relata una conversación, como en *Lisis, Cármides, República;* o con un relator distinto, como es Fedón en el diálogo homónimo; o, en forma más indirecta aún, con alguien que cuenta lo que le han contado, como Apolodoro en el *Banquete* o Céfalo en *Parménides;* o incluso con mayores complicaciones y expresiones de precariedad, como el relato que Euclides, sobre la base de recuerdos puestos por escrito en otra ocasión, hace en el *Teeteto.*

Ha sido notado que dicho carácter dialógico, que daba lugar en los escritos juveniles a que terminaran aporéticamente, con el interlocutor refutado, se convierte en formal en los últimos diálogos, en que casi todo el tiempo habla un solo personaje y prácticamente no hay quien le discuta. Sin embargo, si se conserva la forma del diálogo y no vemos nunca a Platón hablar por sí mismo, ha de haber una razón (antes y después de él se escribieron tratados filosóficos). Y quizá ésta sea la de no querer hacer valer su autoridad ni presentar sus pensamientos con el dogmatismo que parecen tener los tratados, sino *como algo dicho por terceros y que incluso puede estar erróneamente relatado, de modo que hay que someterlo a discusión.*

Sabemos que la mayor parte de los personajes de los diálogos platónicos han existido históricamente y, en general, se supone —especialmente en el caso de Sócrates, como vimos— que ya han muerto en el momento de escribirse el diálogo en que hablan. Pero esa suposición no está suficientemente fundada, ya que las conversaciones referidas son manifiestamente ficticias y el momento en que se las sitúa choca a menudo con algún dato que configura un anacronismo aparentemente deliberado. El más notorio de estos anacronismos es el de *Parménides,* donde un Sócrates juvenil sostiene la teoría de las Ideas (que Aristóteles da como lo que diferencia a Platón de su maestro), mientras en el *Fedón* se presentaba a Sócrates postulándola en su madurez. Por lo demás, hay personajes sin duda inventados por Platón, como Filebo y Timeo en los diálogos homónimos, los extranjeros de Elea y Atenas, pero probablemente también Calicles (en *Gorgias*) y otros.

Así como Shakespeare ha puesto en boca de personajes que —como Julio César y Enrique IV— han existido históricamente palabras que sin duda no han dicho, pero que él ha imaginado que *podrían* haber dicho (ésa es la diferencia que Aristóteles hace entre la poesía y la historia [*Poética* 1451b]), aunque con seguridad ni Julio César ni Enrique IV, si resucitaran, admitirían que pudieran haberlo dicho. Y nótese que también Shakesperare inventó algún personaje —tal vez sobre la base de uno real, rebautizándolo mediante un juego de palabras, como a veces se piensa que es el caso de Filebo— como puede ser Falstaff. Y así puede haber procedido Platón, como lo reflejó ya en la antigüedad la anécdota —poco importa aquí si es o no apócrifa— de que, al oir Sócrates a Platón leer el *Lisis,* exclamó: «¡Cuántas mentiras dice de mí este muchacho!» (D. L. III 35).

Sólo hay dos escritos platónicos que parecen tener de principio a fin alguna pretensión histórica: *Apología de Sócrates* (donde incluso, como excepción, se señala dos veces [34a y 38b] la presencia de Platón) y *Critón:* aquí Critón, mencionado en el otro escrito junto a Platón entre los amigos-discípulos de Sócrates, manifiesta hablar en nombre de éstos. Claro que habría que hacer valer aquí la aclaración de Tucídides (I 22), de que no se intenta reproducir «la exactitud de lo dicho» sino de «aproximarse al máximo posible al sentido general de lo que realmente se dijo». Lo mismo puede valer para algunas de las palabras puestas en boca de Sócrates al inicio y al final —y, ocasionalmente, en el medio— del *Fedón* en relación con detalles de lo ocurrido en el día de su muerte (pero sin duda nada de la discusión filosófica que Platón presenta allí). En los demás diálogos puede tener cabida alguna referencia a un hecho o a un personaje histórico, pero descartando la historicidad del relato.

III. LA FILOSOFÍA ANTERIOR AL PRIMER VIAJE A ITALIA Y A SICILIA

1. *Diferencias entre el Sócrates platónico y el Platón socrático*

El mencionado hecho de que, en sus diálogos, Platón nunca se presente a sí mismo como autor y que, en la mayor parte de ellos, en cambio, el personaje que aparece al lector como el que lleva la voz cantante —y que expresa mejor lo que piensa el escritor— sea Sócrates, suscita la duda de hasta qué punto lo que se le hace decir a éste corresponde al Sócrates histórico, y en qué medida es pura invención platónica.

Aristóteles, al usar la expresión «Sócrates dice» cuando refiere tesis platónicas (*Rep.* V; *Política* I 13, 1260a; II 1-2, 1261a), podría originar sobre el punto alguna confusión; sin embargo, él mismo marca (*Met.* I 6, 987b; XIII 4, 1078b) una distinción entre Sócrates y Platón: aquél apuntó a los «universales» objeto de la definición, pero no les dio realidad autónoma; Platón sí lo hizo y los llamó «Ideas».

Precisamente, el hecho de que en los diálogos juveniles no se mencione en absoluto la teoría de las Ideas, de las que sí se habla en los escritos de madurez (aunque también en éstos sea Sócrates el protagonista), ha llevado a calificar a aquéllos de «diálogos socráticos», con la suposición —creemos que razonable— de que en ellos Platón se hallaba en mayor grado bajo la influencia de su maestro. Eso trae consigo la duda de cuál era ese grado. Se trata de un problema insoluble, como tal vez lo sea el llamado «problema socrático», que no corresponde aquí examinar. Pero en todo caso hay que anotar aquí cuando menos *una diferencia innegable entre Sócrates y Platón,* de la que pueden derivarse otras.

La diferencia a que aludimos es un hecho incontestable: Sócrates no escribió nada; Platón escribió numerosos libros. En una de sus obras re-

lativamente tardías, *Fedro* (274b ss), Platón pone en boca de Sócrates una crítica a la escritura que podría haberle servido para explicar por qué no escribió nada, aunque no por qué Platón sí lo hizo.

Tal vez esta importante diferencia biográfica guarde relación con la importancia que Sócrates parece conferir a la experiencia auditiva, cuando habla de la «voz divina y demoníaca» que oía desde niño (*Ap.* 31c-d); mientras se infiere que privilegiaba el oído (aunque no fuera el oído sensible). Así, podemos considerar que el énfasis puesto por Platón en lo visual (en el «ojo del alma» [*Rep.* VII 533b] y en la contemplación en general) explica que Platón no se haya limitado, como Sócrates, a la enseñanza oral, y necesitara escribir. De tal modo, por ejemplo, cuando en *Eutfr.* 6d-e Sócrates reclama que se le «muestre» la *idéa* o *eidos* (ambos vocablos derivados de la forma *eído* del verbo «ver»), para que «mirándolo» y «sirviéndose de él como paradigma» pueda saber qué es santo y qué no, debemos pensar que estamos ante un pensamiento indudablemente platónico. Sin duda hay otras diferencias entre Sócrates y el joven Platón, pero ésta parece ser la principal y en todo caso la única fácilmente detectable.

2. *Los diálogos socráticos y la dialéctica*

No sabemos si Platón o su maestro Sócrates inventaron la palabra «dialéctica», pero sí que es en los diálogos platónicos donde por primera vez en la literatura griega la hallamos (en *Rep.* [VII 533c] *dialektiké,* pero ya en *Crát.* [390c] *dialektikós,* para referirse al filósofo o «dialéctico»). El término aparece con matices diferentes —aunque siempre exigiendo un procedimiento de «preguntas y respuestas»— en diálogos de madurez como los dos ya citados, así como en *Fedro* y *Sofista,* y con una diferencia mayor en Aristóteles (*Tópicos* 101a-b), para quien es sólo una gimnasia mental que nos capacita para la filosofía, pero que es contrapuesta a ésta como ciencia, mientras que para Platón la dialéctica es la metodología propia del filósofo.

Sin embargo, lo que Aristóteles denomina «dialéctica» coincide con lo llamado así por Platón en todos los casos cuando menos en un elemento: se trata de *la práctica de un diálogo ordenado mediante reglas,* la principal de las cuales consiste en *avanzar en la argumentación sólo si se logra el consentimiento del interlocutor sobre lo que se está discutiendo.* Y aunque esto parece haber sido el fruto de una práctica llevada a cabo en el marco de las escuelas como lo fueron la Academia y el Liceo, aparece claramente insinuado en los diálogos juveniles de Platón, aun cuando en ellos no aparezca el término «dialéctica».

Esto no es sólo claro sino explícito en el *Critón* (48d-e, 49d-e), donde se exige que el interlocutor vea «si el punto de partida del examen está adecuadamente formulado», y que no lo admita contra su voluntad. El «punto de partida» *(arjé)* puede ser una proposición (en el

caso citado «nunca es correcto obrar injustamente») o una cuestión («qué es lo santo», *Eutfr.* 11b); en el segundo caso la respuesta dada se llama *hypóthesis* (*Eutfr.* 11c), y es lo que debe examinarse. Esto es: la discusión debe tener un tema central, y cada paso que se dé en él debe contar con la aquiescencia del interlocutor. Por más lacónica que sea ésta («Sí, Sócrates», «No, ¡por Zeus!», etc.) y por más que tengamos la impresión de un monólogo encubierto, está abriendo paso a lo que más tarde en Aristóteles configura la axiomatización que resulta decisiva para la cientificidad de la matemática. Este asentimiento no reúne aún, naturalmente, los requisitos que Aristóteles adjudica a «lo que en matemáticas se llama axiomas» (*Met.* 1005a 20), y que éste ha observado en los matemáticos que conoció en la Academia platónica, aún no fundada en este periodo. Pero sí comienza a poner límites a la erística de algunos sofistas como Eutidemo, al menos como es caricaturizada por Platón en el diálogo homónimo: debe haber un tema conductor, cada tesis es sometida a examen y se requiere luego su aceptación para proseguir, etc.

3. *La búsqueda de pautas absolutas*

Cuando Aristóteles menciona la diferencia entre Sócrates y Platón, nos informa que aquél «se ocupó de las virtudes éticas», y que fue «el primero que intentó, respecto de ellas, definir lo universal» (*Met.* 1078b 17). No es el caso de examinar aquí si esto puede haber correspondido o no al Sócrates histórico, pero sí resulta factible compararlo con el protagonista de los diálogos juveniles de Platón.

En éstos podemos comprobar que el personaje «Sócrates» habla efectivamente de temas éticos, como la mentira *(Hipias Menor),* la valentía *(Laques),* la amistad *(Lisis),* la moderación o sensatez *(Cármides),* el deber *(Critón),* la santidad *(Eutifrón),* la justicia *(Rep.* I, *Gorgias),* la virtud y su enseñanza *(Protágoras, Menón).* En cuanto a buscar definir en ellos «lo universal» (es decir, lo común a todas las instancias particulares homónimas), ya parece más dudoso. Es cierto que en varios de ellos se pregunta «qué es» la valentía (*Laq.* 190d), la sensatez (*Cárm.* 159a), lo santo (*Eutfr.* 5c), lo justo (*Rep.* I 331d), etc. Y como la respuesta a la pregunta por lo que es, según Aristóteles, es una definición (*Segundos Analíticos* 90b), parece natural pensar que Sócrates pide definiciones.

La cuestión, sin embargo, no es tan clara, porque en los escritos mencionados jamás se llega a definición alguna. Ante esta evidencia hay quienes interpretan, como Mondolfo, que se trata de «una exigencia que Sócrates generalmente no llega a satisfacer». Pero debe haber para eso algún motivo, pues nos presenta como ejemplos definiciones ya conocidas, como la de rapidez: «[...] la capacidad de llevar a cabo muchas cosas en poco tiempo» (*Laq.* 192b), o de lo par: «el número

que es [...] divisible en partes iguales» (*Eutfr.* 12d). Pero el último caso es precedido por reflexiones muy reveladoras: los dioses no discuten entre sí (y tampoco los hombres) por cuestiones de números, de longitudes o de pesos, porque las mismas pueden resolverse, respectivamente, mediante el cálculo, el metro o la balanza: discuten qué es justo y qué injusto, qué bello y qué feo, qué bueno y qué malo, «en lo cual no pueden recurrir a un modo adecuado de decidir» (7b-d).

Ahora bien, nótese que en *Ap.* (23a-b) Sócrates concluye, respecto de la sabiduría (la principal virtud, según *Rep.* IV), que «Dios es el sabio», y que entre los hombres el más sabio es aquel que, como Sócrates, se da cuenta de que su sabiduría, en comparación con la divina, no vale nada. Es decir, Dios es el paradigma de la sabiduría, y sólo reconociéndolo podrá el hombre aproximársele mínimamente. Es evidente que aquí no se ha tratado en ningún momento de buscar la definición de «sabio». Lo verdaderamente sabio es absoluto, y no cabe en definición alguna.

Por lo demás, sólo el que obra santamente conoce la santidad (y a la inversa), de modo que mal podría haber pintado Platón a Eutifrón creyendo poseerla porque llega a definirla. La pregunta por «lo que es» o «esencia» no se contesta con una definición sino con la humildad que permita siquiera vislumbrar el paradigma de la santidad, que es absoluto.

IV. LA FILOSOFÍA DE LA MADUREZ

1. *Diferencias entre los diálogos juveniles y los de madurez*

Más arriba hemos trazado como posible línea demarcatoria histórica entre las dos primeras etapas de la obra platónica el primer viaje a Italia y a Sicilia, que efectuó cuando tenía 40 años (389/387 a.C.), según se narra en la *Ep.* (VII 324a). Hay un razonable consenso en que diálogos como *Gorg.* y *Menón* —y los de plena madurez— son posteriores al mismo; también en que la Academia fue fundada poco después del regreso de Platón a Atenas.

Ahora bien, más allá de que Sócrates continúe como figura protagónica y de que la mayor parte de los diálogos de este segundo periodo no concluyan aporéticamente, como en el primero, hay marcadas diferencias en el contenido de los escritos de una y otra etapa, que pueden sintetizarse en los siguientes rasgos.

a) En el periodo juvenil la discusión gira exclusivamente en torno a cuestiones éticas y antropológicas; la temática cosmológica de los presocráticos es calificada de «sabiduría mayor que la humana», mientras la socrática es sólo «sabiduría humana» (*Ap.* 20d-e; cf. *Ap.* 19c-d).

Aunque Sócrates muestre más de una vez estar enterado de temas matemáticos —como de los cosmológicos—, en ningún momento hace suyos tales planteamientos. Su posición al respecto es notoriamente distinta en diálogos de madurez. Inclusive llega a hacer obligatorio para el filósofo el estudio de las matemáticas (*Rep.* VII 522c-531d). Y si en *Fd.* (96a-99d) critica «esa especie de sabiduría a la cual llaman investigación de la naturaleza» (la de los presocráticos) es por su mecanicismo, pero no por ser «mayor que la humana», ya que él mismo propone un nuevo enfoque (un «segundo rumbo» [99d]), éste teleológico, o sea, buscando un propósito en todo cuanto existe y cuanto acontece. Se trata de un enfoque metafísico o ético-metafísico, que encuentra en todo una razón inteligente como la que guía a Sócrates en sus actos (98c-99a). Y esta dimensión cósmico-metafísica estaba por entero ausente en los diálogos anteriores al viaje.

b) Tampoco en esos escritos juveniles se planteaba en ningún momento el problema del conocimiento, que comienza a aparecer en *Menón,* con mayor énfasis en el *Crátilo* y luego, con toda su fueza, en *Fedón* y *Rep.* V-VII.

c) Un tema central de la madurez que no vemos planteado en la juventud es el de la muerte, incluso a pesar del fuerte impacto que debe haber producido en Platón la muerte de Sócrates. La pregunta por la muerte, es cierto, se formulaba dos veces en *Apología,* pero para decir que «temer a la muerte es creer ser sabio sin serlo, pues nadie sabe lo que es la muerte» (29a); y que cuando se muere pasa una de dos cosas: «[...] o bien no hay nada y no se tiene ya sensación alguna» (40c-41d), lo cual es como pasar la mejor noche de la vida, durmiendo profundamente y sin sueños. «Si, en cambio, la muerte es algo así como partir de aquí hacia otro lugar y [...] allí están todos los que han muerto», se podría dar el gusto de examinarlos para ver si son sabios o no, ya sin riesgos de ser condenado a muerte. La ironía es evidente: la muerte no es un tema que preocupe al Sócrates de los diálogos juveniles. La diferencia con los escritos de madurez llega al punto de que nos encontramos, en el *Fedón,* con *un relato de la muerte del maestro, narración que no hizo cuando éste murió sino quince años después,* y poniendo en su boca frases que se contradicen con *Ap.* (29a y 40c): «[...] si hay alguna cosa que pueda sostener con toda fuerza» es que, al morir, marchará junto a dioses (*Fd.* 63c).

d) Un rasgo nuevo de la mayor parte de los diálogos de madurez, seguramente conectado con el anterior, es el uso de mitos —o elementos míticos— escatológicos, o sea, relatos de la vida *post-mortem.* En el periodo juvenil, en efecto, no los hay, como no sea en el pasaje irónico de *Ap.* (40e-41c) y alguna referencia de oscuro significado en *Critón* (54b-c). Ni siquiera hallamos mitos enteros, como no sea el puesto en boca de Protágoras en el diálogo homónimo, que no es escatológico, pero además no es narrado por Sócrates ni hecho suyo. Véase, por el

contrario, los mitos del *Gorg.* (523a-526d), *Menón* (81a-d), *Fedón* (107c-115a), *Rep.* X (614b-621c), todos ellos escatológicos, y se comprobará cuán distinto es el nuevo trasfondo temático.

2. *El lenguaje mítico en los diálogos de la madurez*

El último rasgo descrito es el más sugestivo, ya que en sí mismo tiene una apariencia meramente literaria, y, sin embargo, hemos visto que está acompañado de otro que es el de una preocupación temática distinta: la de la muerte. En la medida en que esto surge con posterioridad al viaje a Italia, cabe la sospecha de que en esa oportunidad conoció algo o a alguien que influyó sobre él. Al respecto, aparte de la relación que se dice tuvo con pitagóricos (con Filolao, tal vez indirectamente; con Arquitas casi con seguridad en forma directa), es probable que haya tenido algún acceso a grupos o ritos iniciáticos (cf. *Gorg.* 493a-b; *Bq.* 209e-210a), con «purificaciones» que permitieran a los iniciados, tras morir, cohabitar con los dioses (*Fd.* 69c-d). En el último caso, Platón interpreta que el rito purificador debería consistir en «haber filosofado rectamente». De este modo, y teniendo en cuenta que en este tipo de ritual el que se iniciaba experimentaba una suerte de «muerte iniciática», donde —para decirlo, no del todo anacrónicamente, con palabras de San Pablo (*Romanos* 6, 3 ss)— moría el «hombre viejo» y se empezaba una «vida nueva», puede entenderse mejor la propuesta de Platón de que el filosofar no es otra cosa que «ejercitarse en el morir y estar muerto» (*Fd.* 64a).

Claro está que puede suponerse razonablemente que la muerte iniciática de los misterios (órficos o eleusinos) permitía al iniciado obtener una mejor suerte tras la muerte real. Y también Platón parece pensar así cuando dice que el filósofo que obedece a la razón y vive según ésta «contemplará lo verdadero y divino [...] y que, después de morir, tendrá acceso a lo que es afín [a esto]» (84a-b). Pero el acento lo pone más en lo que hace en vida que en lo que sucede tras morir, ya que el *Fedón,* como bien señala Festugière, es un diálogo ante todo protréptico. Y en ambos casos la muerte configura un límite entre dos tipos diferentes de existencia humana. Claro que para hablar del segundo tipo, esto es, de la existencia después de la muerte, es menester no sólo «examinar» la cuestión conceptualmente *(diaskopein),* sino también «mitologizar» *(mythologein)* (61e).

A partir de esta aclaración, ya se hace más difícil discernir qué corresponde a lo primero y qué a lo segundo. Sobre todo porque es obvio que «mitologizar» no quiere decir aquí (y menos en 70b-c, donde ambos verbos reaparecen) lo mismo que la expresión «contar un mito» *(mython légein)* (110b), donde se refiere al relato mítico de la geografía del más allá. La conjunción de ambos verbos parece significar que se argumenta conceptualmente pero, a la vez, se recurre a referencias mí-

ticas, como la de que el alma está en el Hades antes de nacer y después de morir y que, allí, despojada del cuerpo, conoce a las Ideas, que son lo puro y divino (63b ss); de modo que, tras nacer nuevamente y ver cosas que se parecen a éstas, se «acuerda» de ellas: el conocimiento filosófico de las Ideas es entonces «reminiscencia» *(anámnesis)* *(Fd.* 72e-76c).

Pero puede quedar, de todas maneras, la duda de si las Ideas forman parte del examinar conceptualmente o del mitologizar. Podría parecer que esto último, ya que en *Fd.* (76d-e) Platón liga expresamente la existencia de las Ideas a la existencia del alma anterior al nacimiento; y en un texto no muy anterior, *Crát.* (439c), habla de las Ideas como «aquello con lo cual yo sueño con frecuencia». Pero esto nos exige ya detenernos en el análisis de lo que dichas «Ideas» significan para Platón.

3. *La teoría de las Ideas*

No hallamos referencias a las Ideas antes de la etapa de madurez; probablemente haya por lo menos una en *Crát.* (439 ss), varias en el *Fedón* (65d-e, 74a-77a, 78b-81a, 99d-107b), una en el discurso de Sócrates en *Bq.* (210e-212a), varias en *Rep.* (476a ss, VI 507a ss, VII 517b ss y X 596a ss); y, si se lo considerara un escrito de madurez, el *Fedro* (247c ss). Antes que en estos diálogos, sólo hay en *Eutdm.* (300e-301a) (si efectivamente es anterior) una alusión a las Ideas, jocosa por cierto. Pero no en la juventud.

Hemos visto que en los diálogos propiamente socráticos asistíamos a una búsqueda de pautas absolutas de la conducta humana, que sólo se explicitaba en la *Apología* como el Dios que era paradigma de sabiduría: en los demás diálogos la búsqueda de lo esencial quedaba frustrada en cuanto los interlocutores se mostraban incapaces de elevarse por sobre las instancias concretas (actos que consideraban valientes, justos, santos, etc.), y acceder así al paradigma que podía valer como criterio de valentía, justicia, santidad, etc. Como en *Ap.* (21b-23b), quienes creían saber qué eran dichas cosas eran refutados por Sócrates, incapaces como eran de buscar pautas absolutas.

También dijimos que, contra lo que pensó Aristóteles, no se trataba allí de buscar definiciones universales. En el caso de la justicia, por ejemplo, si la definición universal de santidad apunta a lo común a todas las cosas que llamamos «santas», resulta patente que Platón no piensa que la conducta de Eutifrón es santa, y, por ende, mal buscaría una definición de «santidad» buscando lo común a todos los actos que Eutifrón considera «santos».

Ahora bien, sea en Cirene con el matemático Teodoro, sea en Tarento con el matemático Arquitas, Platón ha notado que los geómetras dibujan un cuadrado y su diagonal, pero al hablar (y decir, por ejem-

plo, que la diagonal divide al cuadrado en dos partes iguales) no piensan en el cuadrado y la diagonal que han dibujado, sino en el Cuadrado en sí y en la Diagonal en sí (*Rep.* VI 510d-e), y en lo Igual en sí, podría añadirse sobre la base de *Fd.* (74a-e). Y el Cuadrado, la Diagonal y lo Igual *no son lo común, a los cuadrados y diagonales dibujados, sino son la perfección absoluta* a la que tratan de alcanzar éstos, pero sin lograrla (*Fd.* 75a). ¿No era eso lo que sucedía con la Justicia, la Belleza y la Bondad, que no vemos plenamente en ningún acto o cosa concreta?

Claro está que los geómetras no piensan que, al ejercer su actividad científica, están tratando con un Cuadrado en sí que sea real; Platón advierte esto, pero dice que ellos no se dan cuenta (*Rep.* 510b-d), y que quien se debe dar cuenta de eso y dar cuenta a los demás es el dialéctico, es decir, el filósofo. Suena extraño —e inaceptable ya para Aristóteles— que se piense que existe algo Justo en sí independientemente de los actos y las cosas «justas» que vemos. Pero no lo es tanto si se recuerda que para el Sócrates platónico el paradigma de sabiduría —lo sabio, podríamos decir en la terminología de los diálogos juveniles— era Dios, a quien sin duda —aunque no lo explicitara— tenía por realmente existente. Si en el *Fedón* lo Igual en sí, lo Bello en sí, lo Bueno, lo Justo, lo Santo, etc. (75c-d), son «lo divino» (80b), no es ya tan raro que «existan al máximo» (77a). Como Iván Karamazov, para quien si Dios no existe todo está permitido, Platón *necesita* que existan la Belleza, la Justicia, la Bondad. Por de pronto, lo necesita para que el conocimiento sea posible, como ya dice en *Crát.* (440a-b), ya que lo que nos rodea cambia sin cesar y no permite un real conocimiento. Pero ante todo, sin duda, para que la vida y el acontecer cósmico tengan sentido.

Ahora, dónde estén las Ideas, si bajo tierra, en el Hades —como en *Fedón*— o si en un «lugar supraceleste», como en el mito del *Fedro,* esto ya debe formar parte del «mitologizar». (En ninguna parte, viene a decir en *Bq.* [211a], dando como razón que no son corpóreas.) Nótese que ya en el *Crát.* (439c-d) Platón propone «examinar» *(skopein)* «aquello con lo cual sueño con frecuencia», y en el examen no se habla de un lugar mítico donde estén las Cosas en sí, sino de la necesidad de que existan para que pueda haber conocimiento. De modo que si respecto de lo primero cabe mitologizar, *sí* puede hablarse conceptualmente de su existencia y de su poder causal, como en el *Fedón.* Poder que ejercen a través de una «presencia»; si bien de eso, dice (100d), aún no está seguro. Concebir espacialmente la trascendencia tal vez sea una necesidad humana, pero, como en el caso del Dios cristiano, en el de las Ideas de Platón aparece sólo como recurso mitológico. Que sean trascendentes al hombre, como meta difícil de alcanzar plenamente, no quiere decir que estén en otro mundo.

Podemos detectar las Ideas como tema de exposición en los diálogos de madurez —a diferencia de los juveniles— cuando Platón habla

1) de su existencia y 2) del medio de conocerlas, distinto del que nos permite conocer las cosas concretas. Incluso en un escrito como el *Eutifrón*, donde la terminología ha hecho pensar a platonistas como Reginald Allen que estamos ante una exposición temprana de las Ideas, en ningún momento dice Platón que lo santo exista: pregunta «qué es» (6d ss, o «lo que es» o su «esencia») *ousía* (11a) pero jamás dice «que es» en el sentido de «que existe». Por lo demás, en ningún momento se habla allí del conocimiento de lo santo o de las cosas concretas a que se llama «santas». La diferencia entre un modo de conocer sensible y un modo de conocer inteligible no se da en la historia de la filosofía anteriormente a Platón, y en Platón en ningún texto anterior al *Fd.* (65d ss) (ni siquiera en *Crát.* [439d-440d], primer texto platónico en que se plantea el problema del conocimiento).

Digamos, por último, que la denominación «Ideas» la consagró Aristóteles, en los pasajes ya citados de *Met.* (I 6 y XIII 4), pero que Platón casi no usó durante la madurez (sí más tarde, en el *Parménides*, donde parece discutir con sus discípulos): más bien habló de «[Cosas] en sí» o de «realidades [esenciales]» *(ousíai)*. Aristóteles, como vimos, las asimiló erróneamente a lo universal objeto de las definiciones, considerándolas así «formas», sobre la base de su concepción de «forma» *(eídos* o *idéa)* y «materia» *(hyle)*. De este modo, la forma por ejemplo de lo bello es aquello común a las cosas bellas, como vimos, y por ende sólo existe en conjunción con la «materia» de cada una de esas cosas concretas. Pero esa doctrina es ajena al pensamiento de Platón. Las Cosas en sí no son formas, ni las cosas sensibles, su materia, sino que aquéllas son el *sentido* o *fundamento* perfecto del ser de éstas. Por ello, nos parece poco recomendable hablar de «teoría de las Formas». Los angloparlantes justifican la traducción *Forms* aduciendo que *idea* tiene en inglés el significado de «noción» o «concepto», y podría inducir a confusión. Sin embargo, la confusión —que podría suscitarse también en español— se evita escribiendo la palabra con mayúscula, como ya hizo David Ross, quien, a pesar de considerar aristotélicamente que se trata de universales, tituló a su libro *Plato's Theory of Ideas*. Nótese que, al fin y al cabo, quienes traducen *Forms* o «Formas» también la escriben con mayúscula, pero a nuestro juicio facilitan con ello la distorsión aristotelizante de la teoría.

4. *El dualismo «cuerpo» y «alma»*

Según lo visto, Platón forja un dualismo metafísico que desempeña un importante papel en la filosofía occidental. No se trata aún de «espíritu» y «materia», conceptos bastante posteriores, sino de «lo invisible que siempre es idéntico y lo visible y jamás idéntico» (79a), que es a la vez «lo divino, inmortal, inteligible» y «lo humano, mortal, [...] no-inteligible» (80b). El hecho de que dios o lo divino sean equiparados a lo

invisible es nuevo en el pensamiento griego, ya que en Homero y en Hesíodo los dioses eran visibles (salvo algún truco circunstancial), y en la filosofía sólo hallamos algún antecedente combinando fragmentos de Heráclito (como el 54 y el 67 D-K). En el caso platónico, «lo divino», como hemos visto, son las Ideas.

Pero junto a este dualismo metafísico u ontológico hallamos un dualismo antropológico: «cuerpo» y «alma». Como ha mostrado Bruno Snell, antes del siglo V a.C. las palabras griegas *sôma* y *psyché* no significaban estrictamente «cuerpo» y «alma». Hasta la segunda mitad del siglo V, añadiríamos nosotros, aun sin estar seguros del significado con que eran pensados entonces. En cambio, cuando Platón define en *Fd.* (64c) la muerte como «la separación del cuerpo y del alma» (algo anticipado ya en *Gorg.* 524b), e insta a los filósofos a ejercitarse en vida en dicha separación, plantea un dualismo conceptual inédito, y que a primera vista es tan tajante como el ontológico que hemos advertido antes. Mientras *psyché* anteriormente era algo así como aliento, aire, no diferente —en suma— del *sôma* (cf. fr. 5 y 7 de Diógenes de Apolonia, a fines del siglo V), en Platón es algo claramente distinto de éste, aunque no la llame «incorpórea».

Sin embargo, aunque el alma es invisible, es, como vimos, lo divino, no pertenece por derecho propio a ese ámbito de lo inmortal: «[...] es afín» al mismo (*Fd.* 79d), es «lo más semejante» a él (80b), pero no está incluida en él. Algo similar acontece con el cuerpo, que «es afín» y «lo más semejante» al ámbito de lo visible, *humano* y mortal, pero no se identifica con éste. Ciertamente, vemos que este cuerpo humano incluye no sólo los ojos, oídos y por ende las percepciones sensibles, sino también «los amores, deseos, temores» (66c), mientras el alma incluye sólo la inteligencia y el razonamiento. Pero esto choca con el alma tripartita de *Rep.* IV (436a ss) y otros diálogos, en una de cuyas partes se aloja la razón, en otra la ira y en otra los deseos. Y antes que en *Rep.* IV, en *Bq.* (207c ss) el alma incluye no sólo conocimiento racional sino también deseos, inclinaciones, placeres, dolores y temores, y, por su parte, el cuerpo pelos, carnes, huesos, sangre, etc. ¿Se trata de una contradicción o de una evolución conceptual de Platón?

Difícilmente alguna de estas dos cosas, ya que no existe unanimidad en considerar al *Banquete* posterior al *Fedón* ni viceversa, y más bien parecen obras contemporáneas. Por otra parte, en *Fd.* (98c-99a) se habla del cuerpo como compuesto de huesos, músculos, etc., o sea, como en *Bq.* (207). Se trata, más bien, de dos empleos diferentes de los dos vocablos. En el uso principal del *Fedón, sôma* designada —como la «caverna» en la célebre alegoría de *Rep.* VII— el modo de existencia que esclaviza al hombre, y la *psyché* la posibilidad de liberarse y participar en lo divino, que parece exclusiva del sabio (se trata, pues, de un dualismo ético más que ontológico). Ese papel de intermediario lo desempeña en el *Banquete* el amor y en *Rep.* V-VII el filósofo-rey.

V. LA FILOSOFÍA DE LA VEJEZ

1. *Diferencias entre los diálogos de madurez y vejez*

Sobre la base de las características por las cuales distinguíamos los diálogos de madurez de los juveniles, podemos comparar los «tardíos» o de «vejez» con los medios o de madurez.

a) En los escritos de madurez hallábamos un cambio respecto de los juveniles en cuanto ya no se rechazaba lo que en *Ap.* (20d-e) era considerado «sabiduría mayor que la humana», que ahora en *Fd.* (96a) dice que se denomina «investigación de la naturaleza». Sigue criticando a los pensadores presocráticos, pero no por el objeto de sus afanes sino por el enfoque mecanicista de sus exposiciones. Es decir, no ironiza que indaguen el universo sino que, en lugar de explicar *el por qué* de los procesos naturales, su sentido, describan *el cómo* de los mismos. Pues bien, en los diálogos tardíos, sin dejar de privilegiar el «por qué», se interesa notoriamente en el «cómo»: mientras en *Fd.* (99a-b) le negaba a éste el nombre de «causa», que reservaba para aquél, en el *Timeo* (46d-e) llama «causas» a ambos, «primeras» al «por qué» y «segundas» al «cómo». Esto implica algo así como un re-examen de los presocráticos. En el *Fedro,* que ya dijimos tenía estilo de un diálogo medio pero a la vez servía de transición a los tardíos, esto se advierte —como ha notado Paul Friedländer— sobre todo en la terminología y argumentación del pasaje 245c-e, donde hallamos un claro eco de Parménides y Empédocles. Pero mucho más visible resulta en los otros dos diálogos que posiblemente preceden a los estrictamente tardíos: además del sofista Protágoras aparecen en *Teet.* (152 ss) Heráclito, Empédocles —en una suerte de re-examen epistemológico de lo dicho en *Crát.* (385e ss y 402a ss)— pero también Parménides, protagonista por lo demás del diálogo homónimo que completa la transición. Y en los diálogos tardíos los presocráticos ya son prácticamente asimilados —en versión corregida— al pensamiento platónico, que cosmológicamente culmina en el *Timeo.* La importancia acordada en dicho periodo al movimiento, notoria ya en los tres escritos mencionados, pero resaltada al máximo en *Sof.* (248e ss), es decisiva.

b) También en el plano epistemológico se produce en los últimos diálogos un cambio de actitud. Por ejemplo: el examen del mecanismo de la visión en *Teet.* (155d ss) y *Tim. (*45b ss) (se acepte o no la polémica interpretación de Myles Burnyeat según la cual se trata de dos descripciones muy distintas, la primera de las cuales es rechazada por Platón) contrasta con el menosprecio casi total de la percepción sensible en la madurez. El cambio al respecto lo explica el mismo Platón cuando interrumpe el relato de la percepción visual en *Tim.* (46c-48e) para explicar que *necesita recurrir a «concausas»* o *causas auxiliares* o

«segundas», porque ya no bastan las «primeras» o «inteligentes», por lo que debe volver atrás y rectificar el comienzo (48d-e), cuyo planteo en rigor corresponde a los planteos de madurez.

c) Respecto de la muerte y los mitos, no podría decirse exactamente que Platón regresa a los diálogos juveniles, donde aquel tema y ese tipo de lenguaje se hallaban ausentes, ya que, al menos en cuanto a lo segundo, el discurso íntegro de Timeo en el escrito homónimo es calificado de «mito verosímil» (29d), y hay en los diálogos tardíos más de un relato mítico (como el del *Plt.* 268d ss, cf. *Leyes* X 904a ss). Pero sí podría advertirse que, en general, el tema de la muerte y los mitos escatológicos son más propios de la época de madurez.

d) Puede señalarse como diferencia importante, en cambio, la de que se torna más acuciante superar el tajante dualismo ontológico trazado en la madurez entre las Ideas y nosotros, que permite la objeción de que no podemos conocerlas y de que resulta en general imposible toda relación con ellas (*Parm.* 133b-134e), lo cual anularía toda explicación teleológica. Por lo demás, Platón ya no parece confiar tanto en el hombre como para pensar que el filósofo —sea con la participación implicada en su *psyché,* o su amor por lo bello o su hipotético liderazgo político— sirva de efectivo intermediario entre los hombres y las Ideas. Tal vez el hecho de que ya en *Fdr.* (248d) ubique el modo de vida del rey (que obedece a leyes) en segundo lugar, después del filósofo —y el del político en tercero— implica un apartamiento de *Rep.* V. Es posible, al respecto, que hayan influido en esto sus decepciones políticas. Nótese que la que encabeza la procesión mediadora en *Fdr.* (246d ss) es el alma de Zeus, no la del filósofo, que sólo puede imitar a aquélla en su liderazgo (252c-e). Y el alma de Zeus pasa a ser Alma del Mundo en *Flb.* (30a-d), la cual en *Tim.* (35a ss) es descrita como compuesta de ingredientes de los dos ámbitos que en *Fedón* parecían inconciliables. Es decir, Dios sustituye en el papel mediador al hombre, para quien la mejor suerte es convertirse en «un juguete de Dios» (*Leyes* VII 803c).

2. *La teoría de las Ideas en el último periodo*

Aunque a lo largo de la obra platónica suele predominar, al ponerse ejemplos de Ideas, la referencia a cualidades morales o valores como lo Bueno, lo Bello y lo Justo, desde el primer momento vemos que también abarcan relaciones u objetos matemáticos («lo Igual, lo Mayor y lo Menor», *Fd.* 74a-75c; «el Cuadrado» y «la Diagonal», *Rep.* 510d; etc.), incluso otros tipos de objetos o seres («la Vida», *Fd.* 105d, «la Cama» y «la Mesa», *Rep.* X 596b; etc.). Cuando en el *Crát.* (386d ss) afirma que todas las cosas tienen una *ousía* (¿esencia?) estable, y que sus nombres (sustantivos, adjetivos o verbos) aluden a ella, cabe tanto la posibilidad de que *ousía* designe meramente, como en *Eutfr.* (11a),

el núcleo conceptual o significativo de la palabra («lo que es» la cosa), cuanto la de que se refiera, como en *Fd.* (78d) a la realidad de las cosas en sí. En cualquier caso tenemos toda la impresión, al repasar los ejemplos de los diálogos de madurez, de que Platón piensa que en principio todas las palabras tienen una Idea como respaldo.

Y esta impresión se corrobora cuando asistimos al implacable interrogatorio al que somete el personaje «Parménides» al joven «Sócrates», por ejemplo, en *Parm.* (130b-d), donde éste admite que postula Ideas de lo Justo, Bello y Bueno, pero confiesa sus dudas acerca de que haya una Idea de Hombre, o de Fuego o Agua, y rechaza con espanto que existan Ideas de Pelo, Lodo y Basura. Como Platón parece pensar en *Flb.* (15a) en una Idea de Hombre, y en *Tim.* (51b) en una Idea de Fuego, puede suponerse que más tarde Platón se quitó las dudas respecto a tales Ideas.

Julius Stenzel —y con él buena parte de los platonistas del siglo XX— ha interpretado que las palabras de «Parménides» en el sentido de que «Sócrates» es aún joven, pero que cuando madure y esté entrenado filosóficamente no despreciará ninguna de esas cosas (*Parm.* 134e), significan que Platón ha concluido por aceptar incluso las Ideas de Pelo, Lodo y Basura. Para eso, empero, habría suprimido de las Ideas «la deferencia por el valor» de los diálogos medios, convirtiéndolas en «conceptos» aunque conserven su entidad metafísica. Algo semejante parece haber pensado Cornford, aun sin preocuparse por la connotación axiológica que, según Stenzel, se perdería en la vejez.

Ahora bien, es natural que todo estudioso de Platón quiera encontrar una unidad y coherencia a lo largo de su obra o, al menos, en lo que concierne a una cuestión que parece central en su pensamiento, como lo es sin duda la teoría de las Ideas. Pero esto sólo es legítimo en la medida en que los textos lo permitan sin que se ejerza violencia sobre ellos. Y si en un diálogo tardío como el *Plt.* (285e-286a) se habla de «los seres supremos y más valiosos [...] los seres incorpóreos, más bellos e importantes», resulta notoriamente forzado decir que Platón ha abandonado su anterior «deferencia por el valor».

Como nunca más oímos a Platón mencionar el pelo, lodo y basura u otros ejemplos semejantes, no parece justificable interpretar que, para defenderse de la crítica del Parménides (que proviene tal vez de discípulos de la Academia o de Platón mismo), haya convertido las Ideas en conceptos o clases de existencia autónoma. Sobre todo si, con Reginald Allen y Luc Brisson, advertimos que se trata de un diálogo aporético, sin conclusiones dogmáticas, positivas o negativas.

Que no todo lo que mencionamos en el lenguaje cuenta para Platón con un respaldo metafísico, con una Idea homónima, resulta patente con sólo indagar si en algún texto postula una Idea de Dios, o de alma o de las actividades de ésta, desde la percepcion hasta el intelecto (probablemente la única excepción sería la del Conocimiento —o Cien-

cia— en sí, en *Parm.* 134c ss, pero esa mención, como la del Señorío en sí, es hecha en medio de una notoria falacia). Inclusive la consideración de Ideas de Técnica por Skemp en el *Político* parece no tener suficiente base: todo lo que corresponda al alma —sea ésta humana, cósmica y/o divina— es ubicado por Platón en un ámbito intermedio, aparentemente con el propósito de cumplir precisamente una función de intermediario. Ni siquiera hallamos en algún diálogo una Idea de Cuerpo, tal vez porque Platón sigue pensando que el cuerpo —al menos en el caso del hombre, donde actúa como condición de la conducta inteligente— tiene un papel que coadyuva a esa intermediación.

En caso de que nuestra interpretación sea correcta, empero, no quiere decir que el pelo, lodo, basura y todas las demás cosas que mentamos al hablar —se piense o no que cuentan con el respaldo de Ideas— carezcan de sentido en el universo o deban dejar de ser consideradas por Platón en su filosofía.

Lo que creemos es que, en lugar de buscar tanto el sentido de las cosas en Ideas homónimas que las respalden, Platón se preocupa ahora más, en primer lugar, de buscar la entidad o entidades que medien entre las Ideas y el universo para asegurar la relación entre aquéllas y éste que permita fundamentar teleológicamente el universo; y, en segundo lugar, estructurar el conjunto de las Ideas de algún modo que asegure el cumplimiento del buen propósito de las mismas.

El principio de ordenamiento teleológico es lo que en *Flb.* (30a-b) se llama «Alma del mundo», más desarrollado en *Tim.* (30b ss) y también en *Leyes* X (896a ss). Es decir, se trata de un principio de funcionamiento, pero no ontológicamente supremo, puesto que el alma, como vimos, se mueve más bien en el ámbito intermedio que permite vincular los otros dos. En cuanto al Demiurgo del *Tim.* (28a ss), nosotros creemos que se trata de un principio de explicación teleológica *puramente mítico* —el mismo Platón, como hemos visto, dice que su relato es sólo un «mito verosímil»—, aunque el lector debe saber que hay otras interpretaciones, tanto la que lo supone en el nivel de las Ideas o como personificación de la Idea del Bien, o incluso por encima de ellas, o la que lo entiende como personificación del Alma del mundo. Lo más seguro, en todo caso, parece ser su ubicación en este nivel intermedio.

Respecto de la estructuración del conjunto de las Ideas, ya había habido un intento en *Rep.* VI-VII con la Idea del Bien. Allí, desde VI 503e, se hablaba de los «[objetos] supremos de estudio» *(tà mégista mathémata)*, que en 504d-505a se convertían en la Idea del Bien como un único «[objeto] surpremo de estudio». Ésta parecía asegurar la perfección plena de las demás Ideas, su existencia: era lo que hacía que el Cuadrado en sí fuese el mejor cuadrado posible, un cuadrado perfecto, y lo mismo con las otras Ideas: era el fundamento de su ser Ideas.

Aparte del Bien, empero, no se veía en *Rep.* VI-VII ni en ningún otro escrito de madurez algún tipo de fundamentación que no sea el

descrito, y menos algún intento de estructurar el ámbito eidético. En *Sof.* (254c ss) y *Plt.* (285e ss), en cambio, sí lo hallamos, y con el mismo calificativo de «supremos» *(mégista)* de *Rep.* VI, «géneros supremos» en el primer caso y «seres supremos» en el segundo.

Por cierto que en ninguno de estos dos casos se trata de explicar el universo sino de afinar la metodología que debe usar el filósofo-dialéctico y el filósofo-político. Así, en el *Sofista* lo que se quiere es justificar el lenguaje proposicional y para ello busca principios de explicación lógico-lingüística (que son los «géneros supremos»: Ser, Mismo, Otro, Movimiento y Reposo) que permitan salir del encierro al que parece someter una dependencia literal —una dependencia sofística, en verdad— de Parménides, y poder explicar la posibilidad de que un sofista diga lo que no es y enuncie, pues, proposiciones falsas.

Por su parte, en el *Político* se trata de pautar tanto la acción del estadista como el método dialéctico de la «división» (que, mal aplicado, puede llevar por ejemplo [en 262c-e] a dividir erróneamente a los hombres en griegos y bárbaros, lo cual dista de ser una división correcta). Los «seres supremos» de 285e son estas pautas —que sirven tanto al proceder del dialéctico como al accionar del político—, que las proporcionan la Justa Medida, lo Oportuno, etc. (284d-e) y, en última instancia, lo Exacto en sí (de lo cual aquéllas parecen derivaciones), que, como señalan Friedländer y otros, puede corresponderse con lo que en *Flb.* (64d ss) es presentado como el Bien y sus derivaciones, a saber, la Medida y la Simetría.

El lector debe tener en claro que la interpretación que hoy predomina sobre este punto (la de Cornford y otros importantes platonistas) difiere bastante de la que exponemos aquí: según aquélla, el método de «división» trabaja con Ideas de técnicas o cosas sensibles, y divide cada una en dos o más Ideas subordinadas a ella. Nosotros pensamos, por el contrario, que el método de división *no divide Ideas* sino que *agrupa cosas en clases* (aunque los términos que Platón usa para «clase» sean los mismos que emplea para «Idea», *eidos* e *idéa,* lo cual dificulta la traducción y la interpretación). Pero *las agrupa según Ideas,* por de pronto, según la Justa Medida; en última instancia, según lo Exacto en sí. Así se mostrará que «griegos» y «bárbaros» ni siquiera son clases, ya que no es una división «simétrica».

Es decir, entendemos que, al menos en estos dos diálogos, Platón no se ocupa en general de Ideas a las que corresponden cosas agrupables en clases, sino de Ideas que funcionan como principios que permiten la correcta agrupación en clases; Ideas que vienen a ser —como la Idea del Bien en *Rep.* VI-VII— algo así como meta-Ideas en relación con el resto de las Ideas.

Por lo mismo, no podemos saber si Platón decidió incluir entre las Ideas una de pelo, otra de lodo y otra de basura. Nos arriesgaríamos a decir que no, pero lo cierto es que no volvió a tocar el tema, y no pode-

mos decidir por él, sólo sobre la base de nuestra necesidad de sistematizar su pensamiento. Nótese que nunca trata —ni siquera en el *Parménides*— el tema de las Ideas que corresponden a valores negativos, como las de lo Feo, lo Injusto y lo Malo (mencionadas en *Rep.* V 476a), algo aludido críticamente por Aristóteles en *Met.* (990b). Y sin embargo, éstas podrían arruinar la connotación axiológica o teleológica mucho más que una Idea de pelo, etc. Que Platón no estuvo obsesionado por un solo tema que siguiera en su obra linealmente —por importante que fuera éste— ni por construir un sistema, lo demuestra su último libro, las *Leyes.*

VI. EL PROBLEMA DE LAS ENSEÑANZAS ORALES

1. *Los términos de la cuestión*

Aristóteles habla a menudo de Platón, mencionándolo en ocasiones por su nombre, otras veces como «Sócrates», el protagonista de sus diálogos. Pero no siempre —especialmente en el primer caso— especifica cuál es el diálogo en que lo dice. También usa expresiones como «los que ponen las Ideas como causas» (*Met.* I 9, 990b) o análogas, que introducen cuando menos alguna duda acerca de si se refiere a Platón, o bien sólo a otros (piénsese que existe una polémica similar respecto de quiénes son mentados por el mismo Platón en *Sof* [248a] como «amigos de las Ideas»). Pero el problema sólo empieza a ser tal cuando lo que dice Aristóteles no lo podemos leer en los diálogos. Y no tanto cuando nos dice que las Ideas son «universales» o hace alguna otra interpretación que, a nuestro juicio, distorsiona lo que leemos en los diálogos (como, el principio de *Met.* I 6 hasta 987b14 y, tal vez, hasta b19). El problema empieza cuando vemos, en *Met.* (987b19 ss), que continúa diciendo que los «elementos» de las Ideas son «lo Grande y lo Pequeño», que son la «materia» para «lo Uno», etc., etc., porque esto no lo podemos encontrar en ningún texto platónico, por más que lo distorsionemos.

Aquí entra en juego entonces el pasaje de *Fís.* (IV 2, 909b-210a), donde Aristóteles dice que Platón en el *Timeo* habla de «lo participante», pero en seguida aclara que en dicho diálogo lo hace «de otro modo que en las llamadas "opiniones no-escritas" *(ágrapha dógmata)*», única oportunidad en que Aristóteles emplea esta expresión que nos remite a otra fuente que a los diálogos. Algunos comentaristas del mencionado pasaje sustituyen esa expresión por la de «conversaciones» (o «clases», *synousíai*), uno de las cuales, Filópono, cuenta que «Aristóteles tomó nota». Esto último es también dicho por Alejandro de Afrodisia y por Simplicio respecto del curso o conferencia «Sobre el Bien», algo que parece más fundado, no sólo porque dicho curso o conferencia es mencionada burlonamente por Aristóxeno, discípulo inmediato de Aristóteles y

otras fuentes posteriores, sino porque es el título de una obra perdida de Aristóteles en la que éste ha incluido sus notas. En dicho curso o conferencia, según el mismo Alejandro, Platón ha afirmado que «los principios de todas las cosas y de las Ideas mismas son lo Uno y la Díada indefinida, a la cual llamaba Grande y Pequeño» (en Simplicio, *In Aristotelis Physicam* 151, 6 Diels). Digamos de paso que Alejandro —quien afirma que la teoría de los principios como lo Uno y la Díada es pitagórica, y que es probable que Platón la adoptara— desconfía de que Platón haya considerado la Díada como principio —y como materia— de las Ideas. Pero en todo caso, y con las diversas variantes y posibilidades que brindan los textos aristotélicos, se puede leer allí una teoría acerca de principios superiores a las Ideas, hasta el punto de que el mismo Aristóteles diga en *Met.* (990b) que el ser de aquéllas «nos importa más que el ser de las Ideas». Se trata, sin embargo, de algo que no sólo no leemos en los diálogos, sino que parece entrar en conflicto con ellos.

2. *Principales posiciones al respecto*

Las interpretaciones posibles de esta situación pueden ser muy variadas, pero se mueven en general dentro de una de las tres siguientes posibilidades:

a) La primera resulta un rechazo de la existencia de esta teoría de los Principios supuestamente oral, y ha sido sostenida por Harold Cherniss, quien pone de relive la distorsión a que Aristóteles somete a los pensadores anteriores —primero a los presocráticos y luego a Platón— como transeúntes de un camino a tientas desde la «potencia» hasta el «acto», que constituyen sus propios conceptos (las cuatro causas, materia y forma, sustancia y accidente, elemento y principio, etc.). Por lo demás, y en lo que a la teoría de los Principios se refiere, Aristóteles atribuye a Platón conceptos que halla —o cree hallar— en platónicos como Espeusipo y Jenócrates. Los intérpretes actuales más próximos a esta interpretación son Luc Brisson y Margherita Isnardi Parente.

b) La segunda entiende que Aristóteles y sucesores se refieren a una etapa última, en la que Platón dio el curso «Sobre el Bien», que no llegó a plasmar por escrito. Se trata de una posición que en el pasado han sostenido, entre otros, Léon Robin, J. Stenzel y C. J. De Vogel. Quien más se acerca en la actualidad a la misma es, tal vez, Rafael Ferber.

c) La tercera ha surgido después que las otras dos, y sostiene que Platón ha sostenido la teoría de los Principios al menos desde la fundación de la Academia, y que en ella —y en sus exposiciones orales en general— debe buscarse el verdadero pensamiento de Platón —que ha sido *esotérico*— y no en sus diálogos, que no son más que el vehículo *exotérico* de su pedagogía, y que no contienen otra cosa que alusiones o indicios que remitan al lector agudo a las enseñanzas orales. Tal es lo

que sostiene acutalmente la escuela de Tubinga (que al respecto ha variado bastante desde que fuera fundada, en la década del 50, por Konrad Gaiser y Hans-Joachim Krämer). En la actualidad sus representantes más destacados son el mencionado Krämer, Thomas Szlezák y el italiano Giovanni Reale.

3. *Consideraciones finales sobre la enseñnzas no-escritas*

Un balance de las tres posiciones que hemos esquematizado nos llevan a acercarnos más a la segunda, aun sin identificarnos por completo con ella. Nuestras razones son las siguientes:

1) que ha habido actividad escolar en la Academia platónica es innegable, aunque no podamos verificar si ha habido clases en el sentido que las entendemos hoy; si las ha habido, esto parece más probable en el último tramo de su vida, en el que hallamos en los diálogos largos discursos y poca discusión. Por cierto que el espíritu pedagógico de Platón —tan comprobable en *Rep.* VII— torna por completo inverosímil el relato de Aristóxeno, según el cual la gente que asistió al curso sobre el Bien no tenía la menor idea de lo que se iba a decir.

2) Ya hemos sugerido que Platón se ha aproximado en el último periodo de su vida a la búsqueda de meta-Ideas que pudieran fundamentar y estructurar las demás Ideas. Lo menos concebible, empero, es que haya edificado un sistema, tal como proponen Gaiser y la escuela de Tubinga. Si efectuamos una compración del *Parménides* con *Met.* (I 6 y 9 y XIII 4), tenemos toda la impresión de asistir, en el seno de la Academia antigua, a una lucha por construir sistemas partiendo de algunos conceptos platónicos, pero que en ningún caso habrían podido contar con la aprobación del maestro.

3) No podemos descartar en modo alguno que a veces, en los diálogos, Platón remita a temas tratados oralmente por él en la Academia (por ejemplo en *Fd.* 72e, donde Cebes dice a Sócrates que el argumento de la reminiscencia es algo «que con frecuencia acostumbras a mencionar», aunque antes lo hallemos sólo en *Menón* 81b ss; claro que puede tratarse de un simple artificio dramático). Pero nos resulta excesivo reducir la riqueza literaria y conceptual de los mismos a meras referencias a exposiciones orales, así como tornar aparentes o superficiales las diferencias que encontramos entre los diálogos juveniles y los de madurez, o entre éstos y los de vejez, en nombre de una teoría de los Principios postulada desde un comienzo.

4) Finalmente: la obra de Platón la tenemos completa. La escuela de Tubinga nos propone la alternativa de —en lugar de leer lo que nos dice por sí misma, esto es, autónomamete— *imaginar* lo que Platón pudo decir a sus discípulos en la Academia, proceder para eso sobre la base de frases o pasajes aislados que hallamos en la «tradición indirecta», o sea,

en Aristóteles y sucesores, y leer los diálogos sólo para indagar cómo nos remiten a lo dicho oralmente. Se trata de una propuesta seductora, precisamente por lo imaginativa. Pero para nosotros *la autonomía de la lectura* (tan condenada por Krämer) es la opción metodológicamente correcta, y no excluye la posibilidad de *imaginar* lo que Platón pudo haber dicho en un póstumo «curso sobre el Bien» —aunque nos resistamos a creer que allí intentó «cerrar un sistema»—, pero, claro está, no con el mismo tipo de apoyo con que podemos interpretar sus difíciles diálogos.

VII. COROLARIO

El tema central de la filosofía platónica lo constituye, sin lugar a dudas, la denominada «teoría de las Ideas», lo que, expresado en términos platónicos, sería «el conocimiento de las Cosas en sí», que en ningún momento es objeto de una exposición explicativa o demostrativa y, mucho menos, sistemática; ni siquiera ocupa el centro temático de un diálogo (si se exceptúa la primera parte del *Parménides,* donde tampoco se la expone sino que se la discute falazmente, aunque apuntando a puntos clave), sino que se la introduce colateralmente.

Y hemos visto que no aparece en los escritos juveniles, en donde, sin embargo, predomina la exhibición de una búsqueda de pautas absolutas que rijan la conducta humana o le sirvan al menos de paradigma; pero sin que en ellos asomen en lo más mínimo preocupaciones epistemológicas o metafísicas que van a aparecer en los diálogos de madurez —o a lo sumo de transición, como puede ser el *Crátilo*— y permitirnos así advertir esas dos dimensiones que son esenciales para que ya no sean meras pautas morales sino Ideas o Cosas en sí: existen realmente y son cognoscibles por un medio distinto que las cosas concretas, a saber, por el intelecto y no por los sentidos. No sólo la conducta humana las tiene como pautas, sino el acontecer cósmico íntegro. Únicamente el filósofo —con una formación adecuada— puede conocerlas plenamente, pero si no se queda contemplándolas y gobierna la sociedad, puede lograr la felicidad de toda ésta a través de la realización plena de los demás sectores en el seguimiento de las pautas.

Las Ideas no son las Formas que Aristóteles consideraba como objetos universales de definición, esto es, lo común a todas las cosas homónimas: ni el Cuadrado en sí, que es perfecto, es lo común a todos los cuadrados que se dibujen, ni lo Justo es sí es lo común a todas las cosas que llamamos «justas». Son lo divino que sirve de paradigma trascendente a la acción humana (y al acontecer cósmico).

En la última etapa de su vida, 1) Platón se preocupa sobre todo por fortalecer la mediación entre el ámbito humano y el divino —que en la madurez dejaba a cargo del filósofo-maestro o del filósofo-rey, pero sin explicitar mayormente su dimensión metafísica—; así, dicha media-

ción es puesta ahora en manos de un Dios-Demiurgo —o, menos míticamente, en un Dios-Alma del Mundo—, que asegura el teleologismo del cosmos; y 2) no se aboca tanto a Ideas de cosas o cualidades homónimas de ellas, sino a Ideas supremas que funcionen como principios del discurso y pensamiento del filósofo-dialéctico y de la acción del filósofo-estadista. Y aunque tales Ideas supremas son una suerte de meta-Ideas que permiten estructurar el ámbito eidético, jamás llega una organización completa y sistemática, cosa que por lo demás parece más propia de los discípulos de Platón que de Platón mismo.

Por lo mismo, toda propuesta de hallar un sistema en los escritos de Platón es sólo una expresión de deseos que hace violencia a su manera de pensar y a los textos que conservamos. Y no lograremos hacer realidad esos deseos con el expediente de trasladarlos a las enseñanzas que no puso nunca por escrito. No tenemos de Platón nada mejor que sus diálogos, y esto no es poco. Lo que Aristóteles dice de él puede servir para muchos buenos propósitos, pero nunca para sustituir los textos escritos de Platón como testimonio de lo que éste realmente pensó.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Bibliografía primaria*

a) Ediciones de texto griego solamente

Burnet, J. (1900-1902), *Platonis Opera,* Ioannes Burnet (recognovit brevique adnotatione critica instruxit), vol. I-V, Oxford.

Stallbaum, G. (1833-1860), *Platonis Opera Omnia,* Godofredus Stallbaum (recensuit et commentariis instruxit) vol. I-X, Gotha, Erfurt.

b) Ediciones de texto griego y notas de diálogos individuales

Adam, J. (ed.) (1963), *The Republic of Plato* (1902), 2nd edition with an introduction by D. A. Rees, 2 vols., Cambridge University Press.

Bluck, R. S. (ed.) (1961), *Plato's Meno,* Cambridge University Press.

Burnet, J. (ed.) (1911), *Plato's Phaedo,* Clarendon, Oxford.

Burnet, J. (ed.) (1924), *Plato's Euthyphro, Apologv of Socrates and Crito,* Clarendon, Oxford.

Bury, R. G. ²(1932), *The Symposium of Plato,* W. Heffer and Sons, Cambridge.

Campbell, L. (ed.) (1973), *The Theaetetus of Plato* (1861), Arno, New York.

Dodds, E. R. (ed.) (1959), *Plato. Gorgias,* Clarendon, Oxford.

c) Ediciones bilingües

Croiset, M. *et al.* (1920), *Platon. Oeuvres complètes,* Les Belles Lettres, Paris.

Pabón, J. M. y Fernández Galiano, M. ³(1981), *Platón. La República,* 3 vols., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Schmidt Osmanczik, U. (1988), *Platón. Crátilo,* UNAM, México.

d) *Algunas traducciones*

Brisson, L. *et al* (1987), *Platon. Lettres, Gorgias,* Flammarion, Paris.
Calonge, J. *et al.* (1981), *Platón. Diálogos,* 8 vols., Gredos, Madrid.
Cornford, F. M. (1935), *Plato's Theory of knowledge,* Routledge & Kegan Paul, London.
Cornford, F. M. (1937), *Plato's Cosmology,* Routledge & Kegan Paul, London.
Cornford, F. M. (1939), *Plato and Parmenides,* Routledge & Kegan Paul, London.
Eggers Lan, C. [5](1993), *El Fedón de Platón* (1968), EUDEBA, Buenos Aires.
Eggers Lan, C. [14](1993), *Platón. Apología de Sócrates* (1971), traducción, notas y ensayo preliminar, EUDEBA, Buenos Aires.

2. *Bibliografía secundaria (por apartados)*

ad I

Friedländer, P. (1958-1969), *Plato,* H. Meyerhoff (trad.), 3 vols., Routledge & Kegan Paul, London.
Friedländer, P. (1989), *Platón,* Tecnos, Madrid.
Guthrie, W. K. C. (1990-1992), *Historia de la filosofía griega IV y V,* A. Vallejo Campos y A. Medina González (trads.), Gredos, Madrid.
Ritter, C. (1968), *The Essence of Plato's Philosophy* (1933), A. Alles (trad.), Russell & Russell, New York.
Wilamowitz-Moellendorf, U. von (1919), *Platon,* 2 Bände, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

ad I 2

Field, G. C. [2](1948), *Plato and his Contemporaries* (1930), Methuen, London.
Riginos, A. S. (1976), *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato,* E. J. Brill, Leiden.

ad II 1

Alline, H. (1915), *L'histoire du texte de Platon,* Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Paris.

ad II 2

Cherniss, H. F. (1965), «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues» (1957), en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics,* 339-378.
Lutoslawski, W. (1897), *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of the Chronology of his Writings,* London.
Owen, G. E. L. (1965), «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues» (1953) en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics,* Routledge & Kegar Paul, London, 313-338.

Thesleff, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology,* Societas Scientiarum Fennica, Helsinki.

ad II 3

Hirzel, R. (1895), *Der Dialog,* 2 vols., Hildesheim, 1963.
Wieland, W. (1991), «La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad»: *Méthexis 2,* 19-37.

ad III 1

Eggers Lan, C. (1984), «La influencia de Platón y Aristóteles en la axiomática euclideana»: *Nova Tellus 2;* también en *El nacimiento de la matemática en Grecia,* EUDEBA, Buenos Aires, 1995.
Mondolfo, R. ²(1959), *Sócrates,* EUDEBA, Buenos Aires.
Robinson, R. ²(1953), *Plato's Earlier Dialectic,* Clarendon, Oxford.

ad IV 1

Allen, R. E. (ed.) (1965), *Studies in Plato's Metaphysics,* Routledge & Kegan Paul, London.

ad IV 2

Brisson, L. (1982), *Platon. Les mot et les mythes,* Maspero, Paris.
Eggers Lan, C. (1989), «El mito de la muete de Sócrates en el Fedón»: *Méthexis 2,* 19-28.
Festugière, A.-J. (1973), *Les trois «Protreptiques» de Platon (Euthydème, Phédon, Epinomis),* Vrin, Paris.

ad IV 3

Allen, R. E. (1970), *Plato's «Euthyphro» and the Earlier Theory of Forms,* Routledge & Kegan Paul, London.
Bluck, R. S. (1955), «Platonic Forms: Are they Universals», en Id., *Plato's Phaedo,* Routledge & Kegan Paul, London, 174-181.
Cherniss, H. F. (1965), «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas» (1936) en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics,* Routledge & Kegar Paul, London, 1-12.
Ross, D. (1986), *La teoría de las Ideas de Platón,* J. L. Diez Arias (trad.), Cátedra, Madrid.
Frutiger, P. (1930), *Les Mythes de Platon,* Paris.

ad. IV 4

Eggers Lan, C. (1995), «Body and Soul in Plato's Anthropology»: *Kernos 8.*
Snell, B. (1955), *Die Entdeckung des Geistes,* Classen, Hamburg.

ad V 1

Burnyeat, M. (1990), *The Theatetus of Plato,* Hackett, Indianapolis-Cambridge.
Eggers Lan, C. (1992), «Zeus e anima del mondo nel *Fedro* (246e-253c)», en L. Rossetti, (ed.), *Understanding the Phaedrus,* Academia, Sankt Augustin.
Robin, L. (1964), *La Théorie platonicienne de l'amour* (1933), Presses Universitaires, Paris.

ad V 2

Allen, R. E. (1983), *Plato's Parmenides,* Basil Blackwell, Oxford.
Brisson, L. (1994), *Platon. Parménide,* Flammarion, Paris.
Skemp, J. B. (1952), *Plato's Stateman,* Routledge & Kegan Paul, London.
Stenzel, J. (1940), *Plato's Method of Dialectic,* D. J. Allan (trad.), Oxford.

ad VI

Cherniss, H. F. (1962), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I* (1944), Russell & Russell, New York.
Cherniss, H. F. (1945), *The Riddle of the Early Academy,* University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
Gaiser, K. (1968), *Platons ungeschriebene Lehre,* Klett, Stuttgart.
Krämer, H. (1982), *Platone e i fondamenti della metafisica,* G. Reale (trad.), Vita e Pensiero, Milano.
Reale, G. [10](1991), *Per una nuova interpretazione di Platone,* Vita e Pensiero, Milano.
Robin, L. (1908), *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* reimpr. G. Olms, Hildesheim, 1963.
Méthexis VI (suplemento) (1993): C. Eggers Lan, «Breve introducción al problema de las enseñanzas orales de Platón»; L. Brisson, «Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón»; R. Ferber, «¿Ha sostenido Platón en las enseñanzas no-escritas una metafísica dogmática y sistemática?»; C. Gill, «La dialéctica platónica y el *status* de la verdad de las enseñanzas no-escritas»; M. Isnardi Parente, «Platón y el problema de los *ágrapha*»; H. Krämer, «Imagen antigua y nueva de Platón»; I. Müller, «El Platón esotérico y la tradición analítica»; G. Reale, «En qué consiste el nuevo paradigma hermenéutico en la interpretación de Platón», y T. A. Szlezák, «A propósito de la habitual animadversión frente a los *ágrapha dógmata*».

PLATÓN COMO PENSADOR POLÍTICO

Ute Schmidt Osmanczik

Platón, quien nació en el seno de una familia políticamente influyente (Critias, su tío, fue uno de los Treinta), mostró, desde su juventud, un marcado interés por una política *justa* (cf. Séptima Carta 324d ss). Su preocupación al respecto es una constante en su pensamiento filosófico, lo cual se puede observar en la casi totalidad de sus obras; de hecho, es raro el diálogo que no trate, de una manera o de otra, el tema de la política, siempre bajo un lente moral.

¿Cómo debe ser un estadista? ¿Qué características debe tener? ¿Qué entrenamiento debe recibir para ser capaz de gobernar? ¿Qué conocimientos deben tener los gobernantes y los gobernados? ¿En qué consiste un estado justo? ¿Qué es el «arte político» y cómo se adquiere? Tales son las preguntas que Platón se plantea y a las cuales quiere responder y, de hecho, responde.

Este artículo se propone exponer el pensamiento platónico en torno a los problemas mencionados. Para ese fin se tomarán en cuenta las obras siguientes: *Gorgias, República* y *Leyes* (asumiendo que la *República* es posterior al *Gorgias,* y las *Leyes* posterior a la *República*).

La filosofía política platónica es notoriamente *prescriptiva (normativa)* y *utópica.* En primer lugar, *prescriptiva:* Platón no se interesa tanto en cómo es la política realmente, sino que más bien prescribe cómo debería ser. Ahora bien, no se puede afirmar que haya dejado de lado totalmente la política real; sí la toma en cuenta, pero principalmente para criticarla y medirla con normas ideales a las que debería corresponder.

En segundo lugar, *utópica:* no se debe entender este término aquí como si Platón hubiera tenido ideas fantásticas o absurdas acerca de la política, sino que él es el primero en diseñar una *utopía,* esto es, un modelo de Estado perfecto o ideal (el inventor del término «utopía» es T. Moro, al intitular así su obra más famosa). Tanto la *República*

como también las *Leyes* son *utopías,* proyectos de cómo debería ser el Estado. Por cierto, la tradición *utópica* no ha cesado hasta la fecha.

I. EL GORGIAS

El *Gorgias* es una obra que muestra con excepcional claridad el *carácter normativo* o prescriptivo del pensamiento político platónico. Lleva como subtítulo *Sobre la retórica,* pero «retórica» no está entendida como lo es actualmente, como una técnica de hablar bien, sino que ahí la «retórica» es el discurso del gobernante (y del que quería llegar a serlo) para obtener poder. Por ello, «orador» y «político» significan prácticamente lo mismo en esta obra, uno de cuyos interlocutores es Calicles.

La pregunta principal del *Gorgias* la formula Sócrates de la siguiente manera: «[...] quiero saber de qué modo [...] se debe llevar la política entre nosotros» (515b). Esta pregunta remite claramente al elemento *prescriptivo,* ya que se pregunta cómo *debe* ser la política; por otro lado, el diálogo también describe en buena medida cómo *es* la política en realidad, y de tal suerte están presentes continuamente dos pares de preguntas: ¿cómo es la política (ateniense de la época platónica)? - ¿cómo debería ser la política? y ¿cómo es el político? - ¿cómo debería ser el (verdadero) político?

Platón, para responder a estas preguntas, establece una analogía entre 1) la salud y la enfermedad del cuerpo y 2) la salud y la enfermedad del alma. De la salud del cuerpo se encarga el médico, gracias al hecho de poseer una técnica especial, a saber, el «arte» de la curación. Por «arte» se traduce el término griego *téjnè,* pero en modo alguno este término se restringe a lo que hoy llamamos las «Bellas Artes»; *téjnè* designa toda ocupación que requiere conocimientos específicos y que se lleva a cabo según determinadas reglas, trátese de la pintura, de la carpintería, de la medicina o de otro oficio o profesión cuya ejecución requiere más que un mero saber empírico. En el *Gorgias,* a la vez que se enumera una serie de características que cualquier *téjnè* debe poseer, resalta el carácter prescriptivo de esta noción misma, en tanto que cualquier arte:

a) debe basarse en conocimientos *(episteme);* sin conocimiento no hay *téjnè;*

b) debe tener un campo específico al que se refiere;

c) debe tener determinada meta que consiste en dirigirse hacia algún bien;

d) debe poder enseñarse y aprenderse.

A su vez, el ejecutante de una *téjnè* es un individuo competente, un experto (llamado en el *Gorgias* «demiurgo», «maestro», *tejnikos, epis-*

temon [conocedor]) que, en principio, no se puede equivocar en el ejercicio de su *arte,* debido precisamente a que éste se basa en conocimientos, y un conocimiento es necesariamente verdadero; si no fuera así, se trataría de una simple opinión: Platón hace hincapié en que no hay conocimientos falsos.

La medicina es un *arte* y su ejecutor es el médico; el ejercicio de su profesión se basa en conocimientos; él ha aprendido su *arte* y sabe enseñarlo; el campo propio de la medicina es la salud y la enfermedad del cuerpo, y su meta específica es el restablecimiento de la salud de un enfermo, esto es: el médico no busca la ventaja propia, sino el bien del otro, el del paciente.

Este aparato teórico es trasladado al alma. La salud del alma es concebida como la bondad moral (posesión de las virtudes: moderación, piedad, valentía, justicia), y la política debería encargarse de la salud del alma, siendo el ejecutante de la política el gobernante y quien aspira a serlo. La función que debería desempeñar la política es vigilar por la bondad moral de los hombres, debería servir, pues, para fines morales. Esta conexión indisoluble entre moral y política es típica para Platón (también para Aristóteles), y se trata evidentemente de una concepción muy elevada de la política.

Ahora bien, retomando la analogía entre salud del cuerpo y salud del alma, el estadista (orador), para poder cumplir con su tarea de preocuparse por el bienestar moral del pueblo, requiere, igual que el médico, de una *téjnè.* Esta *téjnè,* llamada por Platón «arte político» *(téjnè politike),* debe, por su carácter de *téjnè,* tener las mismas propiedades que cualquier otro arte: debe basarse en conocimientos para su ejecución, tener un campo específico al que se refiere, que es, según el *Gorgias,* lo bueno y lo justo; debe tener la meta de dirigirse hacia un bien, a saber, el de los gobernados y, finalmente, debe ser enseñable y aprendible.

Pero lamentablemente la política real no es una *téjnè,* lo cual implica que tampoco tiene las características inherentes a ella. El campo específico de la política, en vez de ser lo bueno y lo justo, es la obtención del poder. El estadista, tipificado en la obra por Calicles, no tiene conocimientos verdaderos acerca de lo bueno y lo justo; tampoco le interesa; es un orador ávido de poder, el cual le resulta agradable y placentero. El poder se consigue procurándole al pueblo ateniense bienes exteriores «[...] barcos, muros, astilleros [...]» (517e), pero a juicio de Platón, el político debería preocuparse más de la salud del alma que de los bienes exteriores.

Los políticos tampoco han aprendido su oficio, contrariamente a otros expertos. Por lo general, un maestro que no pudiera mostrar su competencia *antes* de empezar el ejercicio de su profesión, no sería aceptado. Ahora bien, el entrenamiento previo de un (aspirante a) político debería consistir, según Platón, en ser capaz de mejorar a alguien

moralmente (asunto que en aquel entonces debe haber sonado tan raro como hoy) y resulta que los políticos no pueden indicar a nadie a quien hayan hecho moralmente mejor.

Según Platón, ningún político ateniense (se mencionan en este contexto Temístocles, Cimón, Pericles y Milcíades) vio por la mejoría moral de los ciudadanos a través de sus discursos; al contrario, los hicieron peores de lo que eran antes, «[...] ociosos, cobardes, parlanchines y amantes del dinero [...]» (515e). Todo ello no habría sucedido si hubieran tenido un aprendizaje que los hubiera capacitado para ser verdaderos políticos. En cuanto a su meta, ésta no es el bien del pueblo, sino su propio poder.

En resumen: los políticos no tienen una educación previa, no saben en qué consiste lo bueno y lo justo; si lo supieran, serían filósofos; por lo general, ellos mismos son injustos. El juego de la política real —así critica Platón— es tratar de dar poder a quien lo busca.

Puesto que la política no es un *arte,* su ejecución no se basa en conocimientos; su campo específico no es lo bueno y lo justo; sus ejecutantes, los políticos, no miran hacia el bien de los gobernados; no han aprendido su oficio, por lo cual tampoco saben enseñarlo. Pero resulta que la única manera de garantizar una política correctamente llevada consiste en convertirla en una *téjnè;* sólo entonces se obtendrían, según Platón, conocimientos rigurosos acerca de cómo se debe gobernar. Sólo entonces el *arte político* sería enseñable, situación que se produce en la *República,* donde se dará un político «capaz de hacer político a otro» (*Menón,* 100a).

No es evidente para todo el mundo que la política debe ser un cuidado del alma y que el gobernante debe ser un terapeuta (metáfora muy frecuente en el pensamiento político platónico), un «médico del alma». Tampoco nosotros comprendemos de suyo que la tarea del verdadero político debe consistir en vigilar por la bondad moral de los ciudadanos y también por la propia. Estas normas resultan entendibles si se toma en cuenta que la concepción platónica (también la aristotélica y después la occidental) de la política se basa a su vez en una concepción de la vida humana y de la felicidad.

Calicles, en abierta oposición a la posición platónica, sostiene que la felicidad es gratificación a toda costa: los deseos humanos no deben ser reprimidos, sino satisfechos con el fin de procurarse placer: «[...] la abundancia, el desenfreno y la libertad [en sentido de libertinaje] [...] esto es la virtud y la felicidad; todo lo demás [...] son tonterías que no valen nada» (492c).

Empero, vivir de tal modo significa para Platón alejarse de la felicidad, al convertirse en esclavo de los propios deseos, los cuales, además, suelen convertirse en un barril sin fondo y se erigen finalmente en tiranos del hombre, lo cual dista mucho de hacerlo feliz. Además, si las ideas de Calicles se hicieran generales, si todo el mundo hiciera impu-

nemente lo que se le antojara con tal de sentirse gratificado, sin respetar moral alguna, sería imposible vivir ordenadamente en la *polis*, el conjunto político organizado, lo que, según Platón, es esencial al ser humano.

El *Gorgias* termina con un mito escatológico en el cual se sostiene que después de la muerte la bondad humana es recompensada y la maldad, castigada. Sobre este trasfondo se comprende la famosa tesis del *Gorgias* de que es mejor sufrir injusticia que cometerla. Este mismo trasfondo sitúa también a la vida humana en general y a la política y a la *retórica* en especial en un nivel que trasciende lo meramente humano. Los valores que el hombre realiza en esta vida no sólo importan ahora, sino también en la vida de ultratumba. La realización de la virtud nos encamina, en resumidas cuentas, a la bienaventuranza eterna.

Sin moralidad no hay felicidad, ni aquí, ni en el más allá, y bajo esta perspectiva hay que mencionar todavía otra crítica de Platón a la política real: los gobernantes al estilo de Calicles, los que buscan placer y poder, traicionan el sentido de la vida al no cuidar su alma propia ni la de los gobernados. Lo traicionan porque impiden el bienestar después de la muerte.

II. LA REPÚBLICA

Un excelente ejemplo del *carácter utópico del pensamiento político platónico* lo ofrece la *República*. Antes de abordar esta obra, quisiera referirme a otro diálogo de Platón, el *Político*, que, si bien es posterior a la *República*, arroja en determinados pasajes mucha luz sobre los antecedentes de las *utopías* en general. Dichos antecedentes son muy probablemente los viejos mitos acerca de un pasado remoto ideal de la humanidad, como el *mito de la Edad de Oro*, de Hesíodo, y el del paraíso, del Antiguo Testamento.

A un estado paradisíaco se refiere justamente el *Político*: en un tiempo primigenio, una divinidad, Cronos, gobernó a los hombres, a los que no les faltaba nada: el alimento abundaba en forma de plantas y frutos; no había guerra, ni constituciones, ni propiedad privada, ni trabajo, ni política, ni artes. Brevemente: en *la época de Cronos*, el hombre vivía en un *estado de perfección paradisíaca*.

Pero, siempre según el *Político*, esa *perfección paradisíaca* tiene un punto problemático: no sabemos si en aquel entonces los hombres se dedicaron también a la filosofía y al conocimiento, factores que, según Platón, son definitivamente indispensables en un Estado y en un hombre perfectos. La sociedad perfecta, ya no en tiempos míticos, sino en tiempos históricos, sería, a los ojos de Platón, aquella que reproduciría, en la medida posible, el paraíso perdido, pero *con* filosofía y conocimiento.

Éste es el proyecto al que se aboca la *República,* el primer diseño de una *utopía,* cuyos habitantes deberían ser lo más perfectos posible. Platón cree que el estado ideal es posible, siempre que haya un gobierno competente en posesión del *arte político,* que debe estar en manos filosóficas. Se requiere además, *eugenismo,* una técnica de perfeccionamiento encaminada a producir hombres y mujeres mejores. Asimismo, es de máxima importancia la *educación* de los ciudadanos, para que cada quien cumpla bien su función en el conjunto. (Todos estos factores están presentes también en el *Político,* obra concebida como un ejercicio de definición del político, que «de paso» dibuja también una *utopía,* un «mejor estado».)

La *República,* una especie de compendio de la filosofía platónica, consta de diez libros. El estado perfecto se empieza a construir aproximadamente a partir de la segunda mitad del libro II. En el *Gorgias* aún no aparecía un fundamento teórico más elaborado acerca de por qué se debe vivir acorde a los valores morales ahí defendidos. Ahora, en la *República,* surge este fundamento; es de tipo metafísico y acertadamente dice Sinclair (1951, 146) que las partes altamente abstractas y metafísicas son el verdadero núcleo de la *República.*

En relación a lo anterior: según Platón, los objetos de nuestro entorno y de nuestra experiencia diaria no son plenamente reales. Más allá de este mundo material, accesible a los sentidos, hay otro, invisible, accesible sólo a la razón. Esta otra realidad es plenamente real. La constituyen las *Formas,* o *Ideas,* entes perfectos, inmutables, inengendrados, los cuales en la *República* están coronados por la *Idea del Bien,* máxima *Idea,* semejante a una divinidad. Es tarea del hombre llegar al conocimiento de estas *Formas,* lo que se logra a través de una larga y penosa educación.

Dicho camino hacia las *Formas* no es viable para todo el mundo, sino sólo para unos cuantos que, por un lado, son especialmente dotados para ello por naturaleza y que, por otro, están dispuestos a someterse a esta larga y penosa educación.

El subtítulo de la *República* es *Sobre la justicia,* y a la vez que diseña un estado perfecto, diseña también un estado justo por excelencia. Se trata de una sociedad conformada por tres estamentos: 1) gobernantes, 2) guerreros y 3) campesinos y artesanos. Tal tripartición responde, por un lado, al hecho de que los hombres por naturaleza no son iguales, sino que tienen aptitudes diferentes (cf. 370a-b); por otro, a que Platón, en la *República,* es partidario de la división de trabajo, y finalmente, a que compara los tres estamentos del estado con los tres elementos o partes que, según él, tiene el alma humana: una parte racional, otra irascible y otra concupiscible. Ahora bien, a cada parte le corresponde una virtud específica: a la racional, que es la parte superior, la que conoce, la sabiduría *(sophia);* a la parte concupiscible, sede de los deseos y parte inferior, la moderación o templanza *(sophrosyne);*

y a la parte intermedia, la irascible, la valentía *(andreia)*. El individuo es justo cuando la parte superior tiene el mando sobre las otras dos.

El estado es visto como un alma grande: los gobernantes representan la parte racional; los guerreros, la irascible; y los campesinos y artesanos, la concupiscible. El conjunto será justo si los gobernantes mandan a los otros dos estamentos y si cada estamento hace lo suyo sin entrometerse en lo que no le incumbe.

La función del primer estamento es gobernar: lo constituyen filósofos quienes poseen el conocimiento acerca de cómo llevar la política. Conocimiento y poder están, pues, en una sola mano (como también en una utopía moderna, *Walden Dos*) y es importante señalar que el conocimiento da legitimidad al poder y a quienes lo ostentan. Este gobierno es del tipo del «buen pastor», porque los filósofos no gobiernan en provecho propio, sino para el bien de los gobernados.

El segundo estamento (correspondiente a la parte irascible del alma) está formado por los guerreros, cuya tarea es doble: defender la ciudad en caso de guerra y fungir como órgano ejecutivo de los órdenes del primer estamento en tiempos de paz. El tercer estrato, campesinos y artesanos (correspondiente al elemento concupiscible), suministra el sostén económico a la comunidad entera.

Cabe mencionar tres rasgos especiales de la *República* que se nos antojan modernos:

1) abolición de la familia y de la propiedad privada en los dos estamentos superiores;

2) control de la natalidad y *eugenismo;*

3) *igualdad de la mujer;* Platón considera que la mujer es, antes que nada, «ciudadana». Toma el régimen político de su época, en el que participan sólo hombres, por antinatural. Si bien es cierto que los dos sexos se distinguen en sus funciones biológicas, es cierto también que la administración de la ciudad no tiene que ver esencialmente con estas funciones. En cuanto a la aptitud para llevar a cabo las tareas de la política, resulta que [...] las disposiciones naturales están diseminadas de manera parecida entre ambos sexos, y la mujer participa por naturaleza en todos los asuntos [...]; pero es más débil que el hombre (455d-e).

Para que los miembros de cada estamento estén en condiciones de cumplir con sus tareas, Platón recurre a la *educación,* que es para él el medio por excelencia para lograr un estado perfecto. Ésta empieza prácticamente desde la cuna y consiste, en una palabra, en «[...] putting before the young all that is beautiful, noble, good and true [...] excluding or suppressing all that is ugly, unworthy, evil and false» (Sinclair, 1951,148).

Hay que aclarar que sólo los dos estamentos superiores, gobernantes y guerreros, están sometidos a la educación. Parece que Platón considera que el tercer estrato no está capacitado para ella o bien que no

la necesita, en vista de que sólo le incumbe producir el sostén material de la comunidad. En cuanto a los campesinos y artesanos, no sabemos si recibieron algún tipo de instrucción o formación que fuera más allá del aprendizaje de sus respectivos oficios.

Los guerreros (siempre de ambos sexos), para ser lo más perfectos posible, deben ser valientes y moderados a la vez. Si bien la valentía es característica de este estamento, ello no significa que sólo deban tener *esta* virtud (lo mismo vale para los gobernantes, como se verá). El guerrero no debe temer la muerte, mostrar ecuanimidad, suprimir emociones fuertes, dominarse en cuanto a bebida, comida y relaciones sexuales. No debe odiar a nadie, sino tener una ideal de fraternidad, apreciar la amistad, honrar a los dioses y a sus padres.

La *educación* que pretende realizar este ideal se da en los dos cánones tradicionales de la educación griega: música y gimnasia. Gimnasia es la educación del cuerpo; el término «música», empero, no coincide con nuestra comprensión actual de la palabra, sino que denota todo el ámbito de la educación intelectual, moral, religiosa y artística. Ambas ramas de la *educación* forman, según Platón, al guerrero competente: la gimnasia ayuda a adquirir la valentía; la música, la capacidad intelectual y moral. Hay que practicar ambas actividades de tal modo que como resultado se dé el hombre «perfectamente armónico» (412a).

El niño o la niña que será guerrero, recibe primero la *educación* «musical», dado que Platón ve que en la edad más temprana es cuando se plasma mejor el individuo (cf., por ejemplo, 377b). Dicha *educación* procede de la siguiente manera: a los niños muy pequeños se les cuentan fábulas; ya mayores se ocupan de la «literatura», a saber, de tragedias y comedias y, finalmente, se les da una enseñanza musical en el sentido actual del término.

Las fábulas deben tener un contenido verdadero a la vez que deben servir a los pequeños como modelos de comportamiento. Tratan siempre de dioses y héroes, se cuentan en versión censurada, y son así una enseñanza en el terreno religioso y moral, ya que la censura afirma que los dioses no mienten, que no cometen adulterio, etc. La conducta divina y heroica debe ser imitada.

La literatura, tragedias y comedias, es abiertamente tendenciosa y sirve exclusivamente como medio de *educación* moral. Los futuros guerreros sólo ven y leen obras que exhiben las virtudes deseadas en la *República*. A los poetas, sometidos a censura, se les permite mostrar, a través de sus obras, sólo modelos del buen carácter.

La música, como la entendemos nosotros, tiene un papel de suma importancia, dado que el ser humano es particularmente susceptible a los efectos de ella, punto de vista que se repite en las *Leyes*. Según Platón, es capaz de producir moderación y un alto nivel de moralidad, siempre y cuando se familiarice a los jóvenes educandos con los ritmos, las melodías y las armonías apropiados. Se deben evitar, por ejemplo,

aquellos armonías y ritmos que son quejumbrosos, que favorecen la embriaguez, la molicie y la indolencia.

La gimnasia, moderada y sencilla, se enseña asimismo desde muy temprana edad y debe durar toda la vida. El ejercicio contribuye también a la vida virtuosa, por cuanto que engendra y conserva la salud del cuerpo, que está sometida a la salud del alma.

Aparte de la «música» y de la gimnasia se da, como tercera instancia educadora, un modo de vida que favorece la adquisición de la virtud. Los guerreros viven en comunidad con los gobernantes; no hay entre ellos propiedad privada para evitar querellas; incluso se prohíbe tocar oro y plata, lo cual podría ser antesala de la corrupción; según Platón, la virtud excluye el amor a la riqueza material, como ya se indicó en el *Gorgias*. Los miembros de estos dos estamentos no conocen el matrimonio particular; mujeres e hijos son comunes, para que haya un sentimiento de unidad y fraternidad. Se señala para ambos sexos determinada edad para procrear; hijos que nacen fuera de los límites de ella, serán considerados ilegítimos. Por otro lado, la procreación está sometida a un principio de *selección genética:* los hombres más destacados deben tener hijos con las mujeres más destacadas para así garantizar que los descendientes tengan las características de los padres.

Al abolir la familia privada y el hogar privado, y al transpasar la estructura familiar al conjunto de la *polis,* se está creando una estructura hogareña gigantesca; parece que todos los ciudadanos fueran hijos de los gobernantes.

Ahora bien, los gobernantes del estado perfecto se reclutan entre los mejores guerreros. Serán filósofos y su *educación* es larga y requiere grandes esfuerzos físicos, morales e intelectuales. El gobernante ideal tiene que llegar a poseer la «virtud entera» (492a), a saber, sabiduría, valentía y moderación. Pero además de ello, debe adquirir una calificación especial, propia del gobernante: por un lado, obtener el conocimiento incorregible acerca de cómo debe conducirse el hombre en la sociedad y, por otro, debe mostrar fidelidad absoluta a su «dogma» (413c): gobernar siempre e invariablemente en provecho de la ciudad.

El gobernante perfecto, cuya aptitud para este cargo se puede observar desde su infancia, tiene las siguientes características:

> dispone de mesura y gracia; es valiente, templado, magnánimo, justo, apacible, capaz de conservar las normas y costumbres en la ciudad, cuidadoso y escrupuloso en la vigilancia de la polis. No tiene afán de riquezas ni de los placeres del cuerpo. Ama el trabajo, el conocimiento y la verdad; no da cabida a lo falso [...] apetece la sabiduría y todo tipo de conocimiento; contempla incesantemente las Ideas eternas [...]; ademas, dispone de buena memoria y de facilidad para aprender (Schmidt Osmanczik, 1988, 33).

En palabras del propio Platón, el filósofo-rey (reina) no puede dedicarse a su trabajo

> [...] si no tiene por naturaleza buena memoria, facilidad para aprender, nobleza, buena gracia, si no es amigo y allegado de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la templanza (487a).

Estas características, que no son pocas, lo (la) convierten en el *aristos,* el mejor; al mismo tiempo, es divino «hasta donde es posible para el hombre» (500d).

El gobernante perfecto, en un primer momento, es educado como el guerrero; entrena su cuerpo mediante la gimnasia, cultiva su espíritu mediante la «música» y convive con los miembros del segundo estamento en comunidad de mujeres e hijos, sin propiedad privada.

La *educación* intelectual de los gobernantes es más compleja y más larga que la de los guerreros (cincuenta años en total). Adquieren todos los conocimientos que se les enseñó a estos últimos, pero aparte de ello, su enseñanza es coronada por una instrucción específica y suplementaria que los habilita para llegar al conocimiento de la *Idea del Bien.*

Los estudios que conducen al conocimiento de esta *Idea* son los siguientes: aritmética, cálculo, geometría, astronomía y dialéctica. Los primeros tres, cuyo valor especial radica en no hacer uso de los sentidos, sirven de propedéutica para el estudio de la *dialéctica.* Ésta es la reina de las ciencias, porque recoge todos los estudios anteriores. Es el único camino mediante el cual los gobernantes del estado ideal comprenden, sin intervención de los sentidos, lo que es cada cosa y, sobre todo, qué es el *Bien en sí,* del que se sirven como de un «modelo» para ordenar la ciudad (540a). Lamentablemente, no se dice cómo sucede esto de manera concreta.

El estado de la *República* se asemeja a un «modelo divino» (500e); es ordenado, frugal, sin lujos, estable, moralmente bueno y feliz, según la convicción platónica de que la virtud trae como consecuencia la felicidad, y no sólo en *esta* vida, sino también después de la muerte, según el *mito de Er* al final de la obra. Cada uno de sus miembros cumple con su tarea específica, y de tal suerte aporta su grano de arena para la armonía del conjunto. El ciudadano perfecto es aquel que cumple con su función, sea gobernante, guerrero o campesino. La *República* es ciertamente concebida como (y para) una *polis* griega, pero exhibe una teoría del estado con una indudable pretensión de universalidad, pues

> [...] mientras [...] no reinen los filósofos en las ciudades, o los ahora llamados reyes y soberanos no se entreguen verdadera y completamente a la filosofía, no habrá tregua para las ciudades [...] ni tampoco a mi parecer, para el *género humano* (473c-d; subrayado por mí).

Ahora se puede responder a las preguntas planteadas al inicio de este artículo. El verdadero estadista debe poseer una serie de virtudes morales e intelectuales; debe ser conocedor del «arte político», esto es,

debe saber qué valores y normas se tienen que realizar en un estado perfecto. El estado justo es aquel en el que gobiernan los «mejores», los moral e intelectualmente más preparados; a los gobernados les toca obedecer a los órdenes de los gobernantes conocedores. Los estados que perecen, perecen justamente por no estar en la situación descrita.

La *República* cumple con el postulado del *Gorgias:* convierte la política en una *téjnè.* El «arte político» es ahora enseñable por medio de una larga educación que culmina en el conocimiento de la *Idea del Bien,* conocimiento necesario para poder gobernar correctamente. El contenido del *arte político* es el conjunto de normas y reglas que debería conocer el estadista acerca de cómo debería ser la política.

Pero ¿es posible este tipo de conocimiento? Según Platón, el conocimiento de lo que *debe ser* es posible: en primer lugar, en virtud de una ontología que da por demostrada la existencia objetiva de un mundo de *Ideas* perfectas; en segundo lugar, por creer que los filósofos-reyes conocen estas *Ideas* con toda corrección, sobre todo la *Idea del Bien,* la cual les «comunica» de alguna manera qué es lo que deben hacer.

Dadas estas dos premisas —discutibles, desde luego—, Platón está convencido de que los ideales y las normas que imperan en la *República* son correctos y que son, además, los *únicos* correctos, obtenidos precisamente a través del *Bien en sí,* objetivamente existente. Y si son los únicos correctos, otras normas e ideales no sólo serían diferentes, sino *falsos.*

Dentro de su sistema, Platón es coherente al dar por un hecho que su concepción de lo que debe ser es correcta, tan correcta como lo puede ser la solución de una ecuación matemática. Pero la obtención de un *conocimiento* (y como tal, verdadero) de normas es más que problemática, es imposible. La misma diversidad de concepciones —muchas veces antagónicas— acerca de lo que debería ser la política, lo demuestra claramente. No hay criterios evidentes acerca de qué valores deberían imperar en una sociedad. Todos los pensadores y políticos en funciones que admiten una instancia (de tipo ontológico) que les «diga» que su concepción de la política y de lo que ésta *debe ser,* es la *única* correcta, difícilmente pueden ser tolerantes con otras concepciones.

III. LAS LEYES

Las *Leyes* es la última obra de Platón, su trabajo más largo, que consta de doce libros. No está por demás decir que su lectura es bastante árida, ya que, si bien se trata formalmente de un diálogo, es más bien un monólogo largo y monótono.

El escenario se ubica en Creta y los interlocutores son tres ancianos: Clinias, un cretense; Megilo, un espartano, y un extranjero de Atenas,

bajo cuya identidad se esconde el propio Platón. La elección de estos personajes no es casual: el ateniense aprecia en buena medida las instituciones cretenses y las de Esparta por su cultivo de la disciplina militar, lo cual implica el cultivo de la valentía, pero opina que no sólo se debe ejercer esta virtud, sino la virtud entera (sabiduría, justicia, moderación). A la moderación, *sophrosyne,* se otorga gran importancia en las *Leyes,* significando básicamente «autodominio».

El objetivo de la obra consiste en elaborar una propuesta de legislación detallada para una ciudad cretense imaginaria que está por fundarse, llamada Magnesia. De tal suerte, Platón presenta un segundo (o tercero, si contamos también el del *Político*) proyecto para un «mejor» estado.

Magnesia estará lejos del mar, tendrá una economía agrícola, no mercantil; importación y exportación estarán restringidas a un mínimo (todo lo contrario de Atenas). Nadie deberá poseer ni oro ni plata, y para que esta ciudad mantenga su carácter no comercial, se manejará en ella una moneda local de un metal corriente que carece de valor fuera de la propia Magnesia.

En cuanto a la constitución que tendrá la ciudad por fundar, ésta será mixta, justa con todos sus habitantes; estará compuesta por elementos democráticos (participación popular en elecciones, lo cual significa una cierta libertad para los ciudadanos), oligárquicos (clases de propietarios) y aristocráticos (gran poder del *Consejo Nocturno).*

Impera en Magnesia una legislación, para cuyo conjunto Platón se apoyó en leyes realmente existentes: cretenses, espartanas, atenienses y otras; añade obviamente ideas propias, y trata de evitar errores (sobre todo los existentes en la legislación ateniense). A esta legislación están subordinados y deben obedecer tanto *gobernantes* como gobernados. Esto es muy importante y novedoso, porque ya no es un conocedor, un filósofo-rey quien rige infaliblemente el estado, debido justamente a sus conocimientos, sino que una legislación cuidadosamente elaborada está por encima de cualquier individuo, por competente que sea. Dicha legislación debe procurar que los habitantes de Magnesia sean lo más felices posible y que sean amigos entre sí (cf. 743e).

El territorio de la ciudad está dividido en 5040 lotes iguales, uno para cada familia. Desconocemos el tamaño de los lotes que son, contrariamente a como sucede en la *República,* propiedad privada e inalienable. Cada padre de familia sólo puede dejar a *uno* de sus hijos como heredero, de suerte que el número de lotes sea siempre el mismo. Para ello se aconseja un «control de natalidad», pero si la población aumentara demasiado, sus remanentes deberán emigrar y fundar colonias. Todos los ciudadanos se dedican a la agricultura. Ninguno de ellos, ni siquiera su esclavo, debe ejercer una profesión propiamente hablando. Todo el trabajo fuera de la agricultura está realizado por extranjeros asalariados, como por ejemplo los maestros que imparten clases a los

niños. Los ciudadanos preservan el orden del estado, se ocupan de sus muchos deberes religiosos, vigilan a los demás (lamentablemente, Platón exhorta a delatar), hacen gimnasia. Quienes en determinado momento tienen un cargo, cumplen con él, pero en general tienen bastante ocio, máxime que los esclavos se encargan del trabajo manual de la agricultura.

Ahora bien, dado que cada familia tiene el mismo terreno, se supondría una riqueza al menos aproximadamente igual para cada una. Sin embargo, no es así. Algunos ciudadanos serán, por una habilidad no mayormente explicada, más ricos que otros. Así se formarán, acorde a su riqueza material, cuatro «clases» de propiedad: riqueza simple, doble, triple y cuádruple, que es el tope. Quien llega a tener más, debe dar el excedente al estado. Según estas cuatro clases se otorgan también cargos e impuestos.

El estado da leyes que ordenan prácticamente la vida de cada ciudadano desde la cuna hasta el lecho de muerte. Sólo unos ejemplos: están reglamentados la administración, el matrimonio, la procreación, la educación, la criminalidad, los castigos, las ceremonias religiosas, los mercados, las escuelas, la irrigación, los juegos de los niños. Un comentario en relación al matrimonio: es estrictamente monogámico y se exige fidelidad; no hay *selección genética* abierta de los cónyuges, pero sería deseable que éstos entendieran por sí solos que es prudente aquella unión que promete hijos que tengan el carácter equilibrado que es visto como el mejor (cf. 773a-e), y que sean los mejores y más bellos (cf. 783e). Dada la obligatoriedad del matrimonio, los varones deben casarse entre los treinta y treinta y cinco años, las mujeres entre los dieciséis y veinte. El divorcio está permitido. El varón que no se quiere casar, debe pagar una multa que aumenta cada año en la medida en que él aumenta de edad. Todo ello nos es extraño y tal vez sólo resulte comprensible bajo la óptica de que Platón opinó que el fin de las relaciones sexuales es exclusivamente la procreación y que los hijos pertenecen más al estado que a sus padres (cf. 804a).

Hay cuatro órganos principales administradores de las leyes. Sus miembros son elegidos a través de un sistema complicado, del cual diré solamente que las dos clases de mayor riqueza tienen obligación de votar y las dos más débiles no la tienen. Puesto que la situación económica de las últimas no siempre les dará tiempo para votar, es de prever que las dos clases superiores elegirán sus propias élites; es prácticamente imposible que llegue a un alto cargo algún miembro de las clases menos ricas.

El órgano más importante de los cuatro es el *Consejo Nocturno;* vigila la observancia de las leyes. Consta de veintidós miembros, todos varones, y sesiona diariamente al alba. Sólo él está facultado para modificar una ley, acorde al principio, ya visto en la *República,* de que el más conocedor debe tener el mando sobre el que lo es menos.

Dicho Consejo funge también como «Inquisición». El pensamiento religioso de Platón, al cual alude en varios de sus diálogos y que está expuesto un poco más detalladamente en *Leyes* (X), no queda, sin embargo, claro. Nunca precisó suficientemente lo que Dios era para él, pero en términos generales, como se ve especialmente en la *República* y en el *Timeo*, se puede decir que admite la existencia de un ente perfecto y superior al hombre, pese a que a veces habla de «dios» y, otras veces, de «dioses».

En las *Leyes*, dios es la medida de todas las cosas (cf. 716c); los dioses justifican, en última instancia, la ley, a tal grado que la constitución del estado de las *Leyes* podría verse como una teocracia. Platón rechaza el ateísmo y las herejías; hay que creer que los dioses existen y que son buenos; dios quiere que seamos como él en la medida de nuestras posibilidades, punto en el cual ya se había hecho énfasis en la *República*. Es herejía —entre otras— creer que los dioses son indiferentes ante el destino humano; que son manipulables con regalos.

La «falsa» fe es duramente castigada; por ejemplo, los ateos confesos (aunque su conducta moral no se distingue de la de un creyente) pasan cinco años en una prisión correccional, sólo en contacto con los miembros del *Consejo Nocturno*, para que éstos los liberen de su ateísmo. Si ello se logra, se les reintegra a la vida social; si no, serán asesinados (en Atenas, la «impiedad» era castigada con la muerte).

En el estado de las *Leyes* rige la religión olímpica, politeísta, cuando Platón más bien parece ser definitivamente monoteísta. No creo que haya abandonado esta posición como posición dominante, pero sí que estaba convencido de que para el pueblo era conveniente lo ya conocido y establecido, el politeísmo. El culto desempeña un papel preponderante en Magnesia. Hay *diariamente* alguna festividad religiosa, cuyas ceremonias, cantos y danzas, están reglamentados. Sólo se permiten los cultos oficiales; no debe haber cultos privados.

Igual que en la *República*, Platón dedica mucha atención a la *educación*. Ésta es concebida como conducción de los niños hacia aquellos principios y doctrinas que la ley da por correctos (cf. 658d); debe ser de tal índole que provoque en los niños el deseo apasionado de llegar a ser ciudadanos que sepan gobernar y ser gobernados (cf. 643e); debe hacer al ser humano lo más semejante posible a dios (cf. 766a), y debe hacer al cuerpo y al alma lo más bello y mejor posible (cf. 788c).

Todos los ciudadanos, hombres y mujeres, reciben la misma *educación*, de la cual se encarga el estado. «Platón instituye, por primera vez en la historia de las ideas, la educación tal y como hoy la entendemos: pública, universal, obligatoria, gratuita y popular» (Gómez Robledo, 1974, 594).

Existe una persona encargada de la *educación*. Sería lo que actualmente llamamos «secretario de educación», siendo esta magistratura la más importante de todas (cf. 765d-e). A este puesto sólo debe tener ac-

ceso un magistrado mayor de cincuenta años, padre de familia. A Platón le importa obviamente que el «secretario de educación» tenga experiencia en educar a niños.

La *educación* empieza desde el vientre materno. La mujer encinta debe caminar, no debe tener emociones fuertes, ni agradables ni desagradables, sino que debe mantenerse ecuánime. Las primeras sensaciones de los recién nacidos son placer y dolor; en ellos se tiene que anclar la adquisición de la virtud, de la cual forma parte no amarse demasiado a sí mismo, buscar la presencia de personas más virtuosas que uno mismo, evitar los excesos de alegría y dolor. Se acentúa mucho el dominio sobre sí mismo. La *educación* inculca la virtud como un hábito, lo cual quiere decir que puede ser adquirida por todos.

Entre los tres y seis años, niños y niñas juegan juntos bajo la vigilancia de mujeres que ostentan un cargo menor. Al cumplir los seis años, se separan los dos sexos y empieza el entrenamiento físico que dura hasta los diez años. Los niños aprenden a montar a caballo, a usar el arco, danza y otras destrezas físicas, y las niñas, en principio, también (cf. 794c-d). Como dato curioso: debe hacerse a los niños ambidextros.

Entre los diez y los trece años se lleva a cabo la instrucción intelectual. Se aprende a leer y a escribir; asimismo, aritmética sencilla y astronomía elemental para entender el calendario (cf. 809c-d). El estado sólo permite la lectura que cree conveniente. A los catorce años se empieza a tocar la lira, enseñanza que dura tres años. La ocupación con la música es muy importante, dada la creencia platónica que influye en el carácter y que da autodominio. Toda esta instrucción, viable para todos, tiene lugar en escuelas a las que los niños asisten diariamente y donde imparten la enseñanza maestros extranjeros.

En las *Leyes* (817e ss) se dice muy brevemente que un pequeño número de habitantes estudia matemáticas y astronomía en un nivel más elevado, pero no hay, como en la *República,* una *educación* superior, aunque se debe suponer que en la medida en que un cargo es más elevado, mas garantías debe haber de que el individuo sea realmente capaz, especialmente los miembros del *Consejo Nocturno*. Al menos estos últimos deben recibir una especie de *educación* superior, ya que son el equivalente de los filósofos-reyes en la *República*. Sin embargo, el texto no dice si tuvieron la *educación dialéctica* de los filósofos-reyes, ni tampoco si han sido filósofos. De todos modos, deben saber más que el ciudadano común, por tener la competencia necesaria para vigilar las leyes.

¿Han visto las *Ideas* los miembros del *Consejo Nocturno?* No lo sabemos. La doctrina de las *Formas* no aparece en las *Leyes* y caben dos posibilidades: o bien Platón desistió de ella, o bien la dio por supuesta. A favor de esta última hipótesis sólo hay dos pasajes: en el uno se dice que lo justo participa de lo bello (859e); en el otro se señala que la mejor investigación es aquella en la que lo múltiple se reduce a la *Forma* única (965c).

Quien lee las *Leyes,* tiene inmediatamente la impresión de que se trata —pese a las metas elevadas de Platón— de un Estado totalitario. La prohibición de salir al extranjero (salvo en caso de guerra o con un permiso especial), la moneda sin valor fuera de la ciudad, el vigilarse mutuamente y delatar conductas sospechosas, el *Consejo Nocturno* que se parece a un partido único en posesión de la «verdadera» fe, la facilidad con la que se sacrifica la vida humana por tratarse de un «hereje» del sistema, todo ello invita a hacer esta afirmación.

Los asuntos humanos ya no tienen gran valor en el estado de las *Leyes* (cf. 803b), en el que se palpa un tono melancólico. Somos vistos como marionetas de los dioses, un juguete en sus manos, y debemos jugar (cf. 803c); los bailes y cantos en las festividades religiosas son tales «juegos». Un indicio de este tono triste es el hecho de que en el estado de las *Leyes* abunda la pena de muerte.

¿Qué ha cambiado en comparación con la *República?* Hay una vuelta a la propiedad privada, al matrimonio privado y a los hijos privados; el papel de la mujer en cargos públicos es muy reducido; sólo ocupa cargos menores. Está declarada la institución de la esclavitud, cuando en la *República* parece no haber existido. Ya no hay un ejército profesional, sino que todos tienen que dedicarse al servicio militar. También desapareció la división de trabajo: todos se dedican a la agricultura, lo que en la *República* sólo hacía el tercer estamento. En las *Leyes* también la gente común y corriente tiene la función política del voto: al menos en cierta medida puede elegir sus gobernantes, lo cual en la *República* era totalmente imposible.

¿Por qué cree Platón que el estado de las *Leyes* es, en comparación con la *República* sólo el *second best?* Por un lado, por la estructura económica que permite la propiedad privada; él prefiere el «comunismo» de la *República,* la comunidad de bienes, mujeres e hijos (cf. 739b-d). Por otro, prefiere que gobierne el experto que da la ley (lo que se elabora de una manera muy nítida en el *Político*) y no que *dependa* de ella (cf. 875c-d). Las *Leyes* son un *second best* —así lo creo— porque la *República* pretende ser una especie de «prolegómena para toda política futura», mientras que el estado de las *Leyes* ya no tiene esta pretensión.

Para finalizar: en tanto que pensador político, a Platón poco le importa el individuo con sus características irrepetibles. El ser humano es para él, antes que nada, un depositario de la virtud (o no). Pone todo su afán en mejorar la humanidad, y el intento de que ésta adquiera la virtud es el hilo conductor de su filosofía política. La adquisición de la virtud se da invariablemente a través de dos instancias: *educación* y gobierno competente, sea que este último consista en «déspotas ilustrados» como lo son los filósofos-reyes de la *República,* sea que se trate, en último término, de la «Inquisición» de las *Leyes.*

Para Platón, el hombre no puede llegar a su plenitud sino en y a través de la *polis*. La vida buena sólo se puede dar en el estado. Éste, a través del buen político, imaginado como «médico del alma» o como buen pastor, o como buen legislador que ve por su pueblo, tiene una función no sólo terapéutica, sino soteriológica, por cuanto que en esta vida establecemos las pautas para la futura. El pensamiento político platónico no sólo es inseparable de su ética y de su pedagogía; es también inseparable de su metafísica, como lo demuestra la *República*, y también es inseparable del postulado de que el ser humano debe hacerse divino en la medida de sus posibilidades, idea recurrente en la *República* y también en las *Leyes*.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES BILINGÜES GRIEGO-ESPAÑOL (CON INTRODUCCIÓN Y NOTAS)

Para el *Gorgias* (traducción U. Schmidt Osmanczik) y la *República* (traducción A. Gómez Robledo): Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, UNAM, México.

Para el *Gorgias* (traducción J. Calonge), la *República* (traducción J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano), el *Político* (traducción A. González Laso), las *Leyes* (traducción J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano) y para las *Cartas* (traducción M. Toranzo): Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

II. TRADUCCIONES (CON INTRODUCCIÓN Y NOTAS)

Para el *Gorgias* (traducción J. Calonge), la *República* (traducción C. Eggers Lan) y el *Político* (traducción M. I. Santa Cruz): Gredos, Madrid.

III. LITERATURA SECUNDARIA

1. *Libros*

Barker, E. (1959), *The political thought of Plato and Aristotle*, Dover, New York.

Cuarta, C. (1985), *L'utopia platonica*, Franco Angeli, Milano.

Eggers Lan, C. (comp.) (1987), *Platón. Los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platónicum 1986*, UNAM, México.

Finley, M. I. (1986), *El nacimiento de la política*, Crítica, Barcelona.

Freeman, K. (1970), *God, Man and State: Greek Concepts*, Greenword, Westport.

Gómez Robledo, A. (1974), *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, FCE-UNAM, México.

Harris Bluestone, N. (1987), *Women and the Ideal Society,* The University of Massachusetts Press, Amherst.
Jaeger, W., *Paideia,* FCE, México.
Klosko, G. (1986), *The Development of Plato's Political Theory,* Methuen, London.
Luccioni, J. (1958), *La pensée politique de Platon,* PUF, Paris.
Moller Okin, S. (1979), *Women in Western Political Thought,* Princeton University Press, New Jersey.
Morrow, G. (1960), *Platos's Cretean City. A Historical Interpretation of the Laws,* Princeton University Press, New Jersey.
Ortega, E. (1981), *Platón: eros, política y educación,* Universidad de Salamanca, Salamanca.
Planinc, Z. (1991), *Plato's Political Philosophy,* University of Missouri Press, Missouri.
Popper, K. (1967), *La sociedad abierta y sus enemigos,* 2 vols., Paidos, Buenos Aires.
Rodríguez Adrados, F. (1975), *La democracia ateniense,* Alianza, Madrid.
Schmidt Osmanczik, U. (1988), *Platón y Huxley. Dos Utopías,* UNAM, México.
Sinclair, T. A. (1951), *A History of Greek Political Thought,* Routledge & Kegan Paul, London.
Taylor, A. E. (1929), *Plato, the man and his work,* Methuen, London.
Vidal-Naquet, P. (1983), *Formas de Pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro,* Peninsula, Barcelona.
Vives, J. (1970), *Génesis y evolución de la ética platónica,* Gredos, Madrid.
Vlastos, G. (ed.) (1971), *Plato. A Collection of Critical Essays II,* Doubleday, New York.

2. *Artículos*

Bluck, R. S. (1955), «Is Plato's Republic a Theocracy?»: *The Philosophical Quarterly 18,* 69-73.
Gaudin, C. (1989), «Rhétorique et dialectique à propos de l'opposition *Physis-nomos* dans le Gorgias de Platon»: *Revue des Etudes Greques 487-489,* 308-330.
García Máynez, E. (1984), «El *Político* de Platón»: *Dianoia 30,* 1-43.
Kahn, C. H. (1988), «Plato and Socrates in the *Protagoras*»: *Methexis I,* 33-51.
Lasso de la Vega, J. (1987), «El concepto de hombre en Grecia (El estado ideal y la noción platónica del hombre)»: *Estudios Clásicos 81/82,* 111-134.
Lisi, F. (1992), «Ontología y política en Platón»: *Estudios Clásicos 101,* 7-21.
Llambías, J. (1957), «Platón. La teoría del estado justo»: *Dianoia 3,* 232-258.
Lledó, E. (1991), «La felicidad de los guardianes»: *Estudios Clásicos 100,* 11-17.
Mahoney, T. A. (1992), «Do Plato's philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?» *Phronesis 3,* 265-282.
Moreau, J. (1986), «La cité de l'âme humaine dans la *República* de Platon»: *Revue Internationale de Philosophie 156-157,* 85-96.
Saunders, J. (1973), «Penology and Schatology in Plato's Timaeus and Laws»: *The Classical Quarterly 2,* 232-242.
Taylor, C. C. W. (1986), «Plato's Totalitarianism»: *Polis 2,* 4-29.

EL DESARROLLO DE LA MATEMÁTICA

Luis Vega Reñón

I. LOS ANTIGUOS GRIEGOS Y NOSOTROS

Cuando la tradición racionalista del pensamiento científico y filosófico moderno se remitía a sus raíces, la referencia obligada era «la matemática de los antiguos griegos». Leibniz, por ejemplo, aseguraba: «[...] es necesario reconocer que los griegos han razonado con extraordinaria precisión en matemáticas y han legado al género humano los modelos del arte de demostrar» (*Nuevos ensayos,* IV ii 12). En los desarraigados tiempos que corren, hay quienes todavía se hacen eco de esta herencia griega en el sentido reconocido por Leibniz. «Depuis les Grecs, qui dit mathématique dit démonstration»: así abre Bourbaki la introducción al libro I de sus *Éléments de Mathématiques,* para continuar seguidamente en los términos:

> [...] certains doutent même qu'il se trouve, en dehors des mathématiques, des démonstrations au sens précis et rigoureux que ce mot a reçu des Grecs et qu'on entend lui donner ici. On a le droit de dire que ce sens n'a pas varié, car ce qui était une démonstration pour Euclide en est toujours une à nos yeux; et, aux époques où la notion a menacé de s'en perdre et où de ce fait la mathématique s'est trouvé en danger, c'est chez les Grecs qu'on en a recherché les modèles[1].

Otros matemáticos, más jóvenes y menos entusiastas de la arquitectura matemática clásica que Bourbaki, aún siguen ilustrando el concepto de demostración por referencia al patrón de prueba de Euclides[2]. Y los que hoy mismo saludan la nueva era de las pruebas probabilísti-

1. N. Bourbaki, *Théorie des ensembles I,* Hermann, Paris, ²1970, 7.
2. P. J. Davis y R. Hersh, *Experiencia matemática,* Labor, Barcelona, 1988, 115-118.

cas por ordenador, con el anuncio de «la muerte de la demostración», no dejan de atestiguar a su manera la supervivencia —al menos hasta ayer— de la idea clásica de prueba asociada a la cláusula final de la deducción de un teorema matemático desde los tiempos alejandrinos —ὅδι (hóper édei deîxai)» = «QED (quod erat demonstrandum)»[3]. Según la versión clásica, la demostración es una prueba deductivamente concluyente que nos hace saber la razón propia de que algo sea (o no sea) por necesidad el caso. Esta idea, armada de tan raros atributos como la noción de necesidad racional, fue una *invención* griega; ha sido uno de los reclamos más constantes del pensamiento occidental a lo largo de su azarosa historia; sigue siendo el criterio menos inestable de la llamada «verdad» en matemáticas. Pocas creencias habrá tan llamativas y desafiantes, en la pendiente actual de nuestros descreimientos, como el corolario siguiente del concepto clásico de demostración: un teorema *demostrado* es un resultado probado de una vez por todas, para siempre —aunque tamaña convicción no nos asegure que la proposición de marras tendrá vida eterna; el lenguaje matemático del crucial libro X de los *Elementos*, de Euclides, por ejemplo, está hoy tan en desuso como la *koiné* helenística, es una lengua matemáticamente muerta.

Con esto quiero decir que nuestra sensación de un aire de familia con la matemática griega no es indiscriminada. Desde luego, hoy en día nadie se sentiría identificado con los procedimientos griegos de numeración o de cálculo. En las perspectivas de los usos matemáticos ordinarios y las demandas sociales de cómputos prácticos, las reglas o las fórmulas de cálculo para resolver problemas, los métodos para la obtención o comprobación de resultados numéricos o métricos, la cultura griega no merece un respeto especial por comparación con otras culturas vecinas o coetáneas. Por ejemplo, sus medios usuales de notación numérica eran torpes y limitados, pese al ingenio de Arquímedes para arbitrar un sistema capaz de numerar los granos de arena que podían caber en el universo de Aristarco o pese al esfuerzo de Diofanto por denotar valores desconocidos, «incógnitas», al tratar con ciertos problemas que hoy consideramos «algebraicos». Cierto es que los griegos tuvieron un talento singular para las razones y proporciones; lograron aproximaciones notables en algunas medidas cartográficas y cálculos astronómicos; concibieron incluso un método efectivo, un «algoritmo», para determinar la medida común máxima entre dos o más números naturales. Pero, en el balance final, suelen pesar más ciertos defectos capitales como su miopía ante el número real o, peor aún, su ceguera hacia los números negativos.

3. N. Bourbaki, *o.c.* Cf. también Id., *Elementos de historia de las matemáticas,* Alianza, Madrid, ²1976, 12-13; P.J. Davis y R. Hersh, *o.c.;* y J. Horgan, «La muerte de la demostración»: *Investigación y ciencia,* 207 (1993) 70-77.

Así pues, cuando hoy apreciamos el desarrollo de la matemática en la antigua Grecia, no solemos hablar en términos de habilidades operatorias o de usos prácticos, sino más bien en términos de ciencia matemática. La matemática griega nos presenta su mejor imagen o su aspecto más familiar en esta perspectiva «teorética»: *a)* como pensamiento matemático que se detiene a considerar el estatuto ontológico de unos objetos peculiares, los números en sí mismos, o el estatuto epistemológico de nuestras figuraciones de las magnitudes geométricas; *b)* como conocimiento matemático que teje y articula conjuntos de resultados bajo la forma de sistematizaciones teóricas deductivas; *c)* como método demostrativo capaz de establecer, en estos marcos deductivos más o menos «axiomatiformes», la generalidad y la necesidad de las proposiciones probadas, más allá de cualquier veleidad o eventualidad dialéctica.

Filosofía, teoría deductiva, demostración: no pocos griegos se habrían complacido con nosotros en esta imagen tridimensional de su ciencia matemática.

II. PROBLEMAS DE IMAGEN

Los antiguos griegos se imaginaban además otras cosas a propósito de las matemáticas. Podían ser, para empezar, el signo del hombre civilizado, el sello de una educación liberal. Galeno (*Protr.* 5) cuenta que Aristipo, arrojado tras un naufragio a una desolada playa de Sicilia, recobró el ánimo al ver sobre la arena los trazos de una figura geométrica: no se encontraba entre bárbaros sino entre griegos o gente cultivada. En una tradición que llega hasta Platón, «máthema» es cualquier objeto de estudio y aprendizaje, antes de que las «tría mathémata» designen por excelencia las tres disciplinas que caracterizan la formación del hombre libre: aritmética, geometría, astronomía ([*Lg.*, 817e], aritmética, geometría, astronomía y música ya representaban para Arquitas «mathémata» hermanas, según Porfirio [*In Harm.*, 56]). Más tarde, los peripatéticos explicarán esa denominación específica señalando que si bien la retórica, la poesía o la música popular podían entenderse sin preparación previa, las «mathémata» por antonomasia eran inaccesibles para quien no tuviera una introducción o una instrucción preliminar en tales materias y, por ende, su estudio había merecido el nombre de «matemática [mathematiké]» (Anatolio, en Herón, *Deff.*, edic. Heiberg, IV, 160 18-24). Pero no pensemos en unas especialidades como las que hoy consideramos «científicas»: el horizonte de estos saberes antiguos no era la «ciencia»; era, si acaso, la «filosofía» (cuando Arquímedes confía ciertos resultados técnicos a Eratóstenes, alaba su competencia intelectual calificándolo de «versado en filosofía»). De hecho, los griegos, a través de los programas filosóficos de la Academia platónica y de los «planes de estudio» —digamos— del neoplato-

nismo, concedieron a las disciplinas matemáticas una significación especial en el marco de un proyecto de formación integral de la inteligencia humana, hasta el punto de ver la matemática como un camino de perfección intelectual, entre los neoplatónicos más discretos, y aún espiritual, entre los neopitagóricos y los neoplatónicos más exaltados. Sus «ciencias matemáticas» no eran meros saberes especializados o instrumentos de dominio del entorno natural y social, sino formas de dirigirse, por el conocimiento, hacia la plenitud de la vida y la felicidad humanas. La imagen de la matemática como un itinerario racional de la mente hacia el Bien no es sólo una visión ética o pedagógica, al menos a los ojos de Platón y de otros académicos como Jenócrates o Espeusipo: antes bien, trasluce una escala o una jerarquía más sustancial, eidética y ontológica. El propio Aristóteles, tan prudente a la hora de deshacer equívocos discursivos y tan interesado en distinguir los géneros irreducibles de las cosas, así como parejamente los ámbitos temáticos de las correspondientes ciencias, declara: «[...] los que afirman que las ciencias matemáticas nada dicen acerca de lo Bello y lo Bueno, se equivocan. Dicen, en efecto, y enseñan sobremanera. Pues, aunque no los nombren, si enseñan sus obras y sus proporciones, ¿acaso no hablan de ellos?» (*Metaph.*, 1078a 33-36). Para muchos griegos, no sólo los de observancia platónica, el sentido de las disciplinas matemáticas apuntaba hacia una significación filosófica más o menos profunda, ontológica, epistemológica, metodológica —aparte del valor ejemplar que pudiera atribuirse a su rigor discursivo y su constitución sistemática: el mismo poder concluyente de la prueba demostrativa había empezado obrando en la Atenas de la primera mitad del siglo IV como marca de distinción no sólo del geómetra sino del filósofo frente a otros intelectuales laxos o espurios, retóricos o «sofistas»—.

Las imágenes que los filósofos nos ofrecen de la matemática, *e.g.* como vía de depuración, abstracción o perfección, pueden animarnos a sonreír comprensivamente y, a la vez, crearnos serios problemas de interpretación. Por ejemplo, ¿qué podemos pensar del desarrollo de las matemáticas griegas antes del gran siglo III de Euclides, Arquímedes, Apolonio? Nuestra documentación es muy precaria —el primer texto científico autónomo que conservamos es el tratado geométrico-astronómico *Sobre la esfera en movimiento*, de Autólico de Pitania, a quien cabe situar entre las décadas 360 y 290—. Y si bien disponemos de algún fragmento estrictamente matemático de los primeros tiempos, *e.g.* la cuadratura de la lúnula de Hipócrates de Quíos, la mayor parte de estos fragmentos y de nuestras noticias acerca de ellos o en torno a otros resultados coetáneos procede de unos comentadores helenísticos tardíos, sobre todo de los neoplatónicos que presentaban las bases aritméticas y geométricas de la tradición matemática griega como una introducción a la lectura de Platón. Reparemos en el caso de los pitagóricos, de quienes hoy todo el mundo cree saber varias cosas concretas —siguiendo quizás

una pauta marcada por la propia doxografía griega: es tanto más rica y pormenorizada cuanto más tardía y alejada del original (Pitágoras parece un personaje mucho menos familiar para Aristóteles, siglo y medio más tarde, que para Jámblico, ocho siglos después)—. Las referencias más expresivas proceden del neopitagorismo helenístico, pero tienen menos que ver con la aritmética que con aritmologías y aritmomancias. De creer a Jámblico (*VP,* xxxi 199), no hubo ningún tratado de la doctrina pitagórica antes de Filolao, contemporáneo de los pitagóricos de la cuarta generación, según la cronología de van der Waerden, al filo de los siglos V-IV. Lo cierto es que hoy, sobre el ideario pitagórico, no tenemos fuentes directas anteriores a Platón y Aristóteles, separados de los primeros «mathematikoí» por una tradición esotérica de varias generaciones. Suponemos que los dos son autoridades informadas y fidedignas, pero también sabemos que se sirven del pensamiento ajeno en beneficio del desarrollo dialéctico de su propio pensamiento. Así que a la hora de identificar en Platón y en Aristóteles las voces hoy perdidas de autores anteriores, rara vez llegaremos a distinguir entre el decir de origen y sus ecos platónicos o sus ecos aristotélicos.

Por otro lado, el texto que suele considerarse más representativo de la matemática griega son los *Elementos,* de Euclides, y la fuente más completa y socorrida sobre el desarrollo de la geometría griega siguen siendo los *Comentarios,* de Proclo, al libro I. He aquí algunas secuelas de ambos supuestos: una concepción sesgada de la «razón» matemática en el marco de la teoría estándar (post-eudoxiana) de las proporciones, la marginación de desarrollos del cálculo numérico («logístico») o de las contribuciones de autores condenados al ostracismo por Platón y su círculo *(e.g.* Demócrito), una imagen de perfeccionamiento en la línea de la geometrización y de los progresos en geometría, la referencia de tales progresos a unos criterios no tanto de contenido como de método *(e.g.* generalidad de los resultados, orden y sistematización de los cuerpos de conocimiento, rigor en las pruebas). Así inducen al error de tomar las matemáticas anteriores a Euclides por una matemática lineal y tendenciosamente «pre-euclídea». Es un error, por cierto, ante el cual no es difícil hallarse prevenidos. Pero nuestras prevenciones obedecen a una reserva crítica elemental y, si acaso, a indicios indirectos, más que a datos sustanciales o a una base documental inequívoca de otro signo, así que no es fácil construir historias alternativas del desarrollo de la matemática griega con los textos disponibles[4]. Naturalmente, estas li-

4. El caso del llamado «sumario histórico» de la geometría que leemos en Proclo (*In I Euc. Comm.*, 64.17-70. 18) ilustra bien nuestras fuentes de incertidumbre. Cf. C. Eggers, «Eudemo y "el catálogo de geómetras" de Proclo»: *Emérita,* 53/1 (1985) 127-157; Cambiano, 1985; F. Laserre, *De Léodamas de Thassos à Philippe d'Oponte. Témoignages et fragments,* Napoli, Bibliopolis, 1987; L. Vega, «Los Elementos de geometría y el desarrollo de la idea de demostración»: *Mathesis,* 8 (1992) 403-423.

mitaciones no impiden intentos concretos de rastrear tradiciones subyacentes (*e.g.* la del trato con problemas, en la línea de Knorr [1986]), opciones marginales (*e.g.* la de la logística teórica desde el programa de Platón hasta la *Aritmética,* de Diofanto, en la línea de Klein [1968]), nociones desplazadas (*e.g.* la de razón «anthyphairética», en las líneas de Knorr [1975] o de Fowler [1987]) e, incluso, supuestos incompatibles (*e.g.* el de la existencia de magnitudes mínimas indivisibles, contra la llamada «asunción de Eudoxo-Arquímedes» o contra el lema de divisibilidad sentado en los *Elementos,* X 1). Y, desde luego, el legado de fuentes y testimonios griegos no es en conjunto tan unívoco o tan unilateral como podría parecer a la luz de nuestras principales autoridades (las noticias de Proclo, por ejemplo, pueden contrarrestarse a veces o complementarse con las de Pappo; también cabe acudir a otras referencias de contraste como las suministradas por los editores y escoliastas de autores como Euclides y Arquímedes, por ejemplo). Con todo y con esto, aún subsisten dos problemas historiográficos: nos falta una perspectiva global; nos falta un control efectivo de nuestras conjeturas interpretativas (cf., *e.g.*, el informe de Berggren [1984]). Y además persiste la dificultad de reconstruir nuevas historias, positivamente alternativas a las que se inspiran en la memoria selectiva de Platón, Aristóteles y sus comentadores tardíos.

Una imagen propiciada por estas fuentes de inspiración es la visión del desarrollo de la ciencia matemática griega como un proceso de, digamos, «depuraciones» sucesivas. A la luz de las virtudes que suelen atribuirse al número *tres* —una, ya glosada por los pitagóricos y no poco recomendable en ensayos panorámicos como el presente, es la de tener principio, medio y fin—, podemos contraer esas «depuraciones» a las tres fases siguientes:

1) Aparición de una matemática desligada de intereses y usos prácticos (comerciales, etc.) con Pitágoras o los primeros pitagóricos, en el siglo VI a.C. Se desarrolla como un saber fundado en pruebas más bien ostensivas —*e.g.* configuraciones numéricas que saltan a la vista—y en consideraciones especulativas acerca de los números y las figuras, sabiduría que trasciende las necesidades inmediatas, contables y métricas, de la vida ordinaria.

2) Aparición de una matemática no empírica, más ligada a nociones y demostraciones teóricas que a pruebas o comprobaciones directas, visuales, gráficas o materiales. Tal vez arranca de medios pitagóricos de la segunda mitad del siglo V y se desarrolla al hilo del estudio de la inconmensurabilidad y la proporción. Su «pureza» relativa estriba, por un lado, en el uso de demostraciones generales y rigurosas —que ya Platón y Aristóteles estiman típicas de la argumentación matemática (*e.g.: Tht.* 162e; *Ti.* 51e; *EN,* 1094b 25-26)—. Consiste, por otro lado, en la incipiente articulación de resultados probados bajo la forma de

núcleos o de cuerpos deductivos de proposiciones (*e.g.* a través de los primeros *Elementos*). Además se enriquece con las perspectivas filosóficas en que se discuten, especialmente en la Academia platónica, la índole y el estatuto de los objetos y métodos matemáticos mismos.

3) Composición de cuerpos de conocimiento matemático dotados no sólo de nociones y principios propios, sino de una forma canónica «axiomatiforme» de exposición y prueba, inicialmente sobre la base de definiciones (a la luz de Platón [*R.* 510c, 533b-c]). La autonomía de contenidos y la normalización de métodos culminan en los *Elementos* euclídeos, paradigma capaz de generar entre los alejandrinos del siglo III a.C. una especie de celo escolar por el cultivo riguroso de la disciplina, y capaz de proyectar el tipo de sistematización y de demostración de la geometría como modelo para otras candidatas a ciencias demostrativas.

Me apoyaré en estas tres fases para armar una historia del desarrollo de la matemática griega. Aunque debo añadir un par de observaciones. En primer lugar, ninguna de estas fases constituye un corte limpio con un momento anterior, ni marca un progreso irreversible. Ni siquiera a raíz de la «depuración» alejandrina, la matemática griega será capaz de mantener su presunta autonomía científica. Pasado el gran siglo III y a pesar de las subsiguientes contribuciones de Herón, Ptolemeo, Diofanto o Pappo, los neopitagóricos primero, y algunos neoplatónicos después, volverán a mezclar la matemática elemental con una especulación filosófica y mística tan atrevida y confusa como lo pudiera haber sido la numerología de los pitagóricos de los siglos VI y V a.C. En segundo lugar, la imagen evolutiva que sugiere esta reconstrucción quizás sea más atractiva y elegante que cierta. De lo que no cabe duda es de que resulta parcial y selectiva; y la selección responde no al desarrollo técnico de unos problemas y resultados matemáticos, sino al esbozo de algunos rasgos significativos en una perspectiva más bien filosófica. En suma: sólo es una de nuestras historias posibles[5].

III. LA MATEMÁTICA COMO SABIDURÍA

A tenor del «sumario» de Proclo sobre los progresos de la geometría,

> Protágoras transformó el estudio de esta materia en una forma de educación propia del hombre libre, examinando sus principios [archàs] desde un punto de vista

5. Thomas (1939), es un panorama comprensivo. Sobre puntos de interpretación, cf. Knorr (1991). Una amplia revisión —más de 20 estudios sobre matemática griega— aparecerá en la *Encyclopedia on the History and Philosophy of the Mathematical Sciences,* A. Garcíadiego (ed.), UNAM-Mathesis, México, 1995, I.2. Para otro tipo de historia, cf. la sinopsis disciplinaria y convencional de A. Jones, 1.3-4, en Grattan-Guinness (1994), I, 46-63.

general o superior [ánothen] e investigando los teoremas de modo inmaterial e intelectual [aúlos kaì noerós] (*In Euc.*, 65 16-19).

Lo que se dice aquí de la geometría se aplicaría, con mayor razón, a la aritmética en medios pitagóricos antiguos. La «educación propia del hombre libre» se contrapone al aprendizaje de oficio del artesano [bánausos] y a las habilidades prácticas del comerciante [émporos]. Aristóxeno (edic. Wherli, fr. 23) confirma que «Pitágoras honró la aritmética más que nadie. Hizo grandes avances en ella, sacándola de los cálculos prácticos de los comerciantes y tratando todas las cosas como números». Pero sería muy discutible interpretar la referencia a unos principios y teoremas como una prueba de la existencia de demostraciones propiamente dichas entre los primeros pitagóricos. Sus «archaí» no eran, por cierto, proposiciones axiomáticas sino categorías opuestas (lo par y lo impar, el límite y lo ilimitado, etc.). La expresión «aúlos kaì noerós» es de cuño neoplatónico: significa una altura filosófica de miras antes que un método de establecer conocimientos. En todo caso, parece demasiado aventurado atribuir a los resultados en circulación en tiempos de los primeros pitagóricos la condición cabal de teoremas deductivamente demostrados. Egipcios y babilonios ya operaban sobre la base de unos conocimientos como los que luego recibirán el título de «teoremas» de Tales o de Pitágoras; *e.g.*, el uso de los «triplos pitagóricos» *(i.e.* triplos de enteros [x, y, z] que satisfacen la ecuación: $x^2 + y^2 = z^2$) es común a varias tradiciones culturales e, incluso, hay quien remonta su origen práctico hasta el neolítico[6]. Pero ni esos resultados ni sus usos o aplicaciones aparecen acompañados de demostraciones propiamente dichas. Por lo demás, me temo que ninguna referencia a pruebas anteriores a la segunda mitad del siglo V a.C. nos remite inequívocamente a una demostración estricta —y menos aún a una idea clara en tal sentido—.

Una forma usual de cálculo entre los antiguos griegos consistía en hacer operaciones con guijarros o marcas, «logídsesthai pséphois» (cf. Heródoto, II 36; Aristófanes, *V.*, 655-6; también hay constancia arqueológica de una especie de ábaco, marcado con cifras del antiguo sistema de numeración ático). Pues bien, el punto de que los primeros pitagóricos liberen este cálculo de su servidumbre mercantil o contable no implica necesariamente un cambio de procedimiento. Según Jámblico (*VP.*, xviii 89), los pitagóricos habían llamado a la geometría «historíe», término que, entre otras cosas, designa la indagación o la narración de algo que ha tenido lugar a la vista de testigos. Y sucesivas generaciones pitagóricas siguen a todas luces manteniendo los hábitos intuitivos de operar con *pséphoi*, por más que eleven sus composicio-

6. Cf. B. L. van der Waerden, *Geometry and Algebra in Ancient Civilizations*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1983, 1-69.

nes numéricas a la dignidad de símbolos iniciáticos y crean ver en sus relaciones el trasunto figurativo de las claves del universo. Según Epicarmo, «cuando se añade o quita a un número par o impar una *pséphos,* cambia el número resultante» (DK 23 B 2), *i.e.* con una unidad se puede cambiar la condición par o impar de cualquier número dado; es una generalización, pero no altera el carácter visual o empírico de la constatación del cambio. Aristóteles abunda en referencias similares *(e.g.: Ph.,* 203a 10ss.; *Metaph.,* 1092b 10-14) y, a partir de sus noticias y de las del neopitagorismo, será un lugar pitagórico común el hablar de la figuración numérica y de las configuraciones de distintos tipos de números.

Ya he insinuado que la índole visual o empírica de las operaciones no es óbice para la generalidad y trascendencia de los resultados pitagóricos. Las llamadas «teorías» del número triangular-cuadrado-oblongo y del par-impar ilustran ambos extremos: el proceder intuitivo concreto y la generalización matemática. Los números triangulares se generan por una adición numérica inmediata; así pues, todo triangular puede expresarse como una suma de naturales sucesivos. Los cuadrados se generan por la adición de un *gnómon* aritmético impar; así pues, todo cuadrado puede expresarse como una suma de impares sucesivos o como el producto de dos naturales iguales. Los oblongos se generan por la adición de un *gnómon* par; así pues, todo oblongo puede expresarse como una suma de pares sucesivos o como el producto de dos naturales seguidos o como la suma de dos triangulares iguales.

La «teoría» de los pares e impares tiene mayor relieve —ocupa un lugar propio en los *Elementos,* de Euclides, entre las definiciones del libro VII y entre las proposiciones del IX (21-29 en especial)—. Es par el número que puede dividirse en dos partes iguales; impar, el que no puede dividirse así o difiere de un par en una unidad —una *pséphos,* diría Epicarmo—. Pues bien, el método visual de las configuraciones de *pséphoi* sugiere y permite verificar resultados de orden general como los siguientes: la suma de una pluralidad de pares es par; la suma de una pluralidad par de impares también es par. Entonces, el producto de un número cualquiera por un par resulta par; en particular, si n es una base par, n^2 será par, y a la inversa. En cambio, la suma de una pluralidad impar de impares es impar. Así que el producto de un impar por un impar resulta impar; en particular, si n es una base impar, n^2 será impar, y a la inversa. En esta «teoría» suelen obrar dos supuestos: una concepción del número como una pluralidad finita compuesta de unidades (noción tradicional que recoge Euclides [VII, def. 2]); una concepción de la unidad como principio o punto de partida de todos los números (formulada por Filolao, según Jámblico [*In Nic.,* 109]), de modo que no padece la multiplicidad y la divisibilidad numéricas, *e.g.,* «la unidad es aquello en virtud de lo cual cada una de las cosas que hay es llamada una» (Euclides, VII, def. 1). La unidad será, por lo de-

más, una fuente pertinaz de especulaciones y de confusiones metafísico-matemáticas.

Pero la suposición más relevante en el contexto del pitagorismo primitivo es la convicción de que toda cantidad y cualquier magnitud pueden ser medidas en partes alícuotas, de modo parejo a como todo número consta de una pluralidad definida y exacta de unidades. En esta perspectiva, *medir* sería una manera de *contar* y cualquier razón o relación entre magnitudes vendría a consistir en una razón o relación ajustada entre números. El estudio pitagórico de las razones y proporciones numéricas sobre el canon del monocordio podría verse bien como un desarrollo y una confirmación empírica de esta suposición, bien como el preludio de una «matemática natural»; lo cierto es que ese estudio se sirve de recursos más abstractos que las operaciones con *pséphoi* e incluye ciertas reglas o fórmulas de cálculo. También es apreciable la relación entre la investigación pitagórica de progresiones armónicas y sus ideas sobre razones y proporciones, por ejemplo en el contexto de las medias aritmética, geométrica y subcontraria («armónica», a partir de Arquitas). Porfirio (*In Harm.*, 267) recuerda que, en una media aritmética, el primer término excede al segundo por la misma cantidad que el segundo al tercero; en una media geométrica o proporcional, el primer término es al segundo como el tercero al cuarto; en una media armónica, sea cual fuere la parte del primer término por la que éste excede al segundo, el segundo excederá al tercero por la misma parte del tercero. Pues bien, dado como canon el monocordio divisible en 12 unidades de cómputo, cabe señalar en la composición de la escala los intervalos de cuarta (según la razón 12:9) y de quinta (según la razón 12:8), ya familiares para Filolao —cf. DK 44 B 6; y Platón, *Epin.* 991a—; la razón 12:6, a su vez, representaría la octava. Entonces, la cuarta se ajustaría conforme a la media aritmética entre los términos de la octava (12, 6); la quinta, conforme a su media armónica; por último, se obtendría una proposición áurea: 12 es a 9 (media aritmética) como 8 (media armónica) es a 6. Jámblico (*In Nic.*, 118.19 ss) evoca una tradición que atribuye el descubrimiento de la proporción áurea a los babilonios y su helenización a Pitágoras.

A la vista de estos resultados y relaciones, es difícil sustraerse a la impresión de que no hay sabiduría más profunda que la de los números. Máxime cuando los motivos que los pitagóricos tenían para maravillarse de sus propiedades eran mayores que las razones de que disponían para explicarlas. Baste pensar en la década, la cifra que condensa su poder y su naturaleza, según dice Filolao (DK 44 B 11) y nos recuerda Aristóteles (*Metaph.* 986a8). La década es el resultado de la adición de los cuatro primeros números (4, 3, 2, 1), componentes de la expresión racional de los intervalos musicales de cuarta (4:3), quinta (3:2) y octava (2:1). Números que, además, envuelven proyecciones geométricas a partir de la unidad, a la que corresponde el punto: al 2, la línea;

al 3, el plano (un triángulo); al 4, el cuerpo sólido (una pirámide) —cf. Espeusipo, *Theol. arithm.*, 84-5; puede ser que Filolao o Arquitas ya sugirieran algo parecido, cf. Aristóteles, *Metaph.*, 1036b 12—. Por último, la complicidad aritmogeométrica permitirá atisbar el orden armónico del universo. Así pues, el saber de los números no sólo funda el resto de los saberes matemáticos, sino que encierra la clave de cuanto hay: los números son el entramado sustancial o la estructura básica del universo o, cuando menos, representan su orden interno. Pero, en definitiva, la especulación pitagórica no conduce a una matemática intelectual o abstracta —aunque pueda emprender el vuelo de una aritmología sublime—. Pues, al menos a la luz de la crítica aristotélica, su captación de una realidad numérica y su percepción de una matemática natural, su descubrimiento del número en el orden de la naturaleza, se salda con la naturalización de los números mismos como principios o elementos confusamente materiales y estructurales de todas las cosas[7].

IV. LA MATEMÁTICA COMO CONOCIMIENTO

Entre los rasgos que distinguen la cultura matemática griega de las culturas de su entorno, hay dos especialmente decisivos: *a)* la idea de demostración; *b)* la consideración expresa de ciertos referentes matemáticos, aritméticos y geométricos, como objetos intelectuales o abstractos de conocimiento. Los dos son relativamente solidarios y no es casual que ambos aparezcan en un medio de encuentro cultural tan singular como la Academia platónica de la primera mitad del siglo IV, capaz de interrelacionar filosofía, dialéctica y matemáticas.

El primero comporta: (*a*1) la distinción metadiscursiva de diversos tipos, valores y criterios de pruebas (suasorias, empíricas, plausibles, demostrativas), a partir del supuesto común de que toda demostración es una prueba y toda prueba es una argumentación; (*a*2) la conciencia y el análisis reflexivo —lógico, epistemológico— de las características que separan la demostración de cualquier otro modo de prueba, *e.g.*, su poder no sólo de convicción sino de conclusión, su necesidad racional, su capacidad de explicación intrínseca; (*a*3) el empleo metódico de la demostración con miras a la composición de unos entramados deductivos de las proposiciones probadas[8]. El *locus classicus* de este análisis y proyección de la idea de demostración son los *Analíticos*, de Aristóteles. No faltan indicios de discusiones sobre ella entre otros filósofos y matemáticos, más o menos relacionados con el círculo platóni-

7. Sobre la matemática pitagórica, cf. Becker, 1966; Knorr, 1975; Szabó, 1978; van der Waerden, 1979. Cf. una interpretación y un veredicto mucho más favorables que los míos en L. Zhmud, «Pythagoras as a Mathematician»: *Historia Mathematica*, 16 (1989) 249-268.

8. Treñón sobre (*a*1)-(*a*3), cf. Vega Reñón, 1990, y «La dimostrazione», en S. Setis (ed.), *I Greci*, Einaudi, Torino (en prensa), t. I, cap. 9.

co. Pero el programa de la ciencia y del conocimiento demostrativos de los *Segundos Analíticos* se centra precisamente en la determinación de lo que es preciso asumir y conocer en orden a lograr demostraciones efectivas y/o reconocer a tales pruebas esa calidad.

La gente, desde luego, hace muchas cosas antes de tener una idea clara de lo que está haciendo —*Monsieur* Jourdain, el gentilhombre de Molière, hablaba desde niño en prosa sin saberlo—. Los griegos, algunos matemáticos griegos en particular, habían hecho demostraciones antes de que Aristóteles les hiciera caer en la cuenta de la lógica de la demostración. La primera demostración de la que hoy tenemos noticias inequívocas data de la segunda mitad del siglo V y podría haber surgido en medios pitagóricos, quizás a partir de problemas como la duplicación del cuadrado y la determinación de medias proporcionales. Se trata de la prueba de que la diagonal de un cuadrado no es conmensurable con el lado porque la suposición de que lo fuera llevaría a una franca contradicción, a la conclusión de que un mismo número es a la vez par e impar. Dicho en los concisos términos de Aristóteles:

> [Se prueba] que la diagonal es inconmensurable porque impar se hace igual a par al suponer que sea conmensurable [...] En efecto, en eso consiste el razonar a través de lo imposible [«dià toû adynátou syllogísasthai»], en mostrar una imposibilidad en virtud de la hipótesis [avanzada] al principio (*APr.* 41a26-32).

Esta y otras alusiones aristotélicas no permiten adivinar el motivo y el proceder concretos de la demostración original. Para no porfiar sobre conjeturas harto discutidas, me limitaré a repasar algunas características notables de esta prueba por reducción fuerte al absurdo o «demostración indirecta» —diferente de las reducciones dialécticas eleáticas—.

En primer lugar, el resultado se obtiene deductivamente con el uso de nociones tan básicas y elementales de la matemática pitagórica como las de cuadrado, número par e impar, amén de algunas de las propiedades más conocidas del cuadrado y de los primos relativos. En segundo lugar, la prueba vale para la diagonal y el lado de cualquier cuadrado pitagórico —o, más en general, euclidiano—. El caso más socorrido de comparación entre un lado igual a la unidad y una diagonal equivalente a la raíz cuadrada de 2 no es sino un caso particular; Teodoro estableció otros casos de inconmensurabilidad de diagonales hasta la equivalente a la raíz cuadrada de 17 (Platón, *Tht.* 147c-d). Así pues, aunque la demostración discurra por referencia a un diagrama, tiene una generalidad conceptual que es irreducible a cualquier generalización de raíz empírica. Esto se evidencia en una tercera característica capital: la prueba procede deductivamente hasta concluir en una imposibilidad que no cabría establecer por otros medios que no fueran lógicos, y esta imposibilidad tampoco puede prestarse luego a una comprobación de hecho o a una verificación por operaciones de cálculo

efectivas. Este punto reviste singular importancia para apreciar la distancia que media entre una matemática de la conmensuración y una matemática de la inconmensurabilidad.

El hecho de que dos cantidades sean conmensurables es algo que cabe mostrar y comprobar echando cuentas. Los pitagóricos podían disponer de un procedimiento efectivo como la llamada «anthyphaíresis»: un algoritmo de sustracción recíproca que, aplicado a dos números naturales cualesquiera, siempre acaba dando, mostrando, su exacta medida común, sea ésta la unidad si son primos entre sí, sea su medida común máxima si no lo son (cf. Euclides, *Elementos,* VII 1-3). El procedimiento descansa en tres reglas. Supongamos que x e y son los números en cuestión. Entonces: *(i)* se escriben en el orden [m, n], de mayor a menor; *(ii)* si n = 0, la medida común es m; *(iii)* si n ≠ 0, restamos m-n, prescindimos de m y aplicamos al sustraendo n y al resto r las reglas *(i)* o *(ii)* según el caso. Siempre obtendremos el resultado buscado en una serie finita de aplicaciones de *(i)-(iii)*. (Sean, *e.g.*, x = 12, y = 9; entonces: [12,9] por *[i]* [9,3] por *[iii],* así como [6,3], [3,3] , [3,0] y, en fin, m = 3 por *[ii]*. O sean x = 8, y = 6; entonces parejamente en este caso: [8,6], [6,2], [4,2], [2,2], [2,0], m = 2.) Si x e y son reducibles por este método de *anthyphaíresis,* son conmensurables, según muestra la prueba efectiva de su conmensuración. Esta comprobación tiene la importancia anadida de deparar un criterio de proporcionalidad. Según Aristóteles, dos razones guardan proporción si tienen justamente la misma reducción por *anthyphaíresis* (*Top.*, 158b33-35; el texto dice «antanaíresis»). Como tal es el caso de las razones 12:9 y 8:6, son proporcionales, *i.e.* 12:9 :: 8:6.

Pero supongamos x = 1, y = √2. Ahora el procedimiento *anthyphairético,* por sí solo, ya no arroja un resultado concluyente, sino sucesivos fracasos si nos empeñamos en ensayos sucesivos. Tendremos, como mucho, experiencias de no-conmensuración: el hecho es que x e y no acaban de encontrar una medida numérica común. ¿Esto es señal de que son inevitablemente inconmensurables o de que deberíamos seguir buscando por aproximaciones progresivas hasta dar con su medida común? Una limitación del cálculo *anthyphairético* estriba en que nada puede mostrar o decidir a este respecto; si acaso, puede inducir a una confusión entre la noción de posibilidad indefinida y el concepto de imposibilidad, como la que denuncia Aristóteles *(Metaphys.* 1047b6-9)[9]. El *quid* está en que, a diferencia de la conmensuración o no conmensuración que se dejan ver o mostrar, la inconmensurabilidad es un punto

9. Hay indicios de aproximaciones al valor de √2 mediante operaciones con los llamados «números lado y diagonal», si bien no es fácil datar su antigüedad. Un procedimiento general aparece en Teón de Esmirna (*Expos. r. mathem. ad legendum Platonem,* 43-44). Sabiamente, ninguno de esos indicios relacionan esta vía de aproximación con la cuestión crítica de la conmensurabilidad/ inconmensurabilidad.

lógico que sólo se deja demostrar. Dicho en términos más generales: no dar con la solución exacta de un problema o ignorar si el problema tiene solución es algo muy distinto a establecer definitivamente que la solución es imposible en los términos dados. En los dos primeros casos, aún cabe confiar en mejores aproximaciones. En el último, no cabe esperanza alguna al hallarnos ante una imposibilidad racional: si se quiere seguir tratando la cuestión, habrá que hacerlo en nuevos términos y desde nuevos supuestos —la suposición pitagórica de que medir equivale a contar, aunque sirva para unas magnitudes conmensurables, no sirve para otras magnitudes inconmensurables. Así pues, la virtud de una demostración negativa como la de inconmensurabilidad radica no sólo en la fuerza concluyente de una imposibilidad lógica y en la generalidad conceptual de esta prueba, sino en su capacidad de estímulo para explorar nuevos caminos al margen de una vía que ya sabemos corta o relativamente muerta. De hecho, el desenlace de las pruebas concluyentes de inconmensurabilidad fue, por un lado, una creciente exigencia de rigor y, por otro lado, la formación de nuevas «teorías» de la proporción para salvar las limitaciones de la proporcionalidad numérica en el ámbito de las magnitudes en general. La compleja línea de investigación de Teodoro-Teeteto-Eudoxo, hasta los resultados presentados en los libros V y X de los *Elementos*, de Euclides, podría ser una ilustración de estos desarrollos. Por lo demás, en esta nueva perspectiva, medir equivale a correlacionar la magnitud que se busca con otra magnitud más simple o mejor conocida. Las cuestiones más significativas no son del tenor de «¿cuál es el área (o el volumen) de, *e.g.*, un círculo (o una esfera)?», sino del tenor de «¿qué razón guardan entre sí las áreas de dos círculos (o los volúmenes de dos esferas)?», y las respuestas oportunas no son números sino proporciones: «la misma razón que existe entre los cuadrados (o los cubos) de sus radios».

En fin, en el curso de la investigación, también cabe dar con nuevos procedimientos de demostración, como las técnicas mal llamadas de «exhausción», de Eudoxo, Euclides y Arquímedes. Por lo demás, no faltan otros desarrollos concurrentes (*e.g.* la tradición de los problemas y su incipiente conversión en teoremas al hilo de «análisis» y «síntesis»; la tradición de los tratados que empiezan a componer núcleos o cuerpos deductivos de *Elementos*)[10].

Para Platón, la demostración ya es un tipo de prueba característica del geómetra y, para Aristóteles, las matemáticas ya son ciencias típi-

10. Sobre diversos aspectos de estos desarrollos sustantivos y metódicos que el estado de nuestra documentación hace gestarse y crecer en los siglos v-iv hasta aflorar en el iii, cf. Szabó, 1978; Knorr, 1975 y 1986; Caveing, 1982; Fowler, 1987; Gardies, 1988; Vega Reñon, 1990 y 1991; Tóth, I. «Le problème de la mesure dans la perspective de l'être et du non-être», en R. Rashed (1991), *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique*, CNRS, Paris, 21-99.

camente demostrativas. Así pues, las proposiciones matemáticas son incontestablemente verdaderas. Punto que nos lleva al segundo rasgo distintivo del pensamiento matemático griego señalado al principio: la consideración del estatuto ontológico y epistemológico de los referentes matemáticos mismos (los números, el cuadrado, el círculo, etc.). El primer paso es una concepción realista de la verdad: si una proposición es verdadera, es verdadera de algo realmente dado. Este realismo comporta un *objetivismo* peculiar que funda la objetividad del conocer matemático sobre la consistencia propia de sus referentes básicos: son *objetos dados y determinados*. Según esto: (*b*1) si hay verdades matemáticas, hay algo de lo que tales proposiciones son verdaderas; (*b*2) este algo existe o se da en la realidad con independencia de que sea objeto de nuestro conocimiento. Sin embargo, (*b*3) media una correspondencia entre su manera de ser o darse y nuestro modo de declarar su verdad y de saber que lo que decimos es efectivamente verdadero. Es decir: si una verdad matemática es una proposición general demostrada, su objeto de referencia no podrá ser un caso singular, un fenómeno sensorial o cualquier cosa irregular y cambiante; *e.g.*, la proposición de que una recta y un círculo sólo son tangentes en un punto, resulta falsa en el mundo de la experiencia material y sensible, como ya había observado Protágoras, luego ese teorema no se refiere a experiencias visuales o gráficas de este género; y, más en general, aunque los geómetras discurran a través de diagramas, se refieren a unos objetos geométricos en sí mismos (Platón, *R.* 510d 5-8) y nada infieren de las líneas concretas que trazan salvo las propiedades y relaciones puestas en claro por este medio (Aristóteles, *APo.* 77a 1-2 —cf. empero Euclides, I 1, sin ir más lejos—). Pues bien, dentro de este marco, las opiniones acerca de la manera de existir o darse los objetos matemáticos se distribuyen, según el propio Aristóteles, como sigue: si hay objetos matemáticos, se dan o 1) entre las cosas sensibles, o 2) fuera de las cosas sensibles, como entidades separadas; y si no se dan de ninguna de esas formas, o 0) no hay objetos matemáticos en absoluto, o 3) se dan de otro modo *(Metaphys.* 1076a 32-35). La opción (0) queda descartada (1076a 36-37), conforme a la existencia de verdades matemáticas y al supuesto (*b*1). La opción (1) tampoco merece tomarse en cuenta a la luz de (*b*3). La opción (2), platónica, hace justicia a la consistencia y estabilidad de los objetos matemáticos; pero su calidad de entidades ideales y autónomas no nos ayuda a entender nuestras actitudes epistémicas al respecto ni nuestro trato con tales objetos: ¿cómo podemos justificar lo que se supone que sabemos de ellos?, ¿cómo podemos operar efectivamente con ellos —y no, meramente, con sus trazas o remedos—? La opción (3), aristotélica, asume que la matemática estudia propiedades que se dan en las cosas reales, físicas (longitudes, volúmenes, etc.), pero las considera no *en cuanto* propiedades físicas sino *en cuanto* propiedades matemáticas. Los objetos matemáticos no tienen

autonomía ontológica pero sí gozan de la autodeterminación que les confiere nuestro pensamiento al considerarlos *en cuanto* tales (*e.g.* como magnitudes numerables o continuas). Una ciencia no sólo supone un dominio de objetos reales de referencia sino un filtro selectivo de abstracción y pertinencia, un filtro de consideración «*en cuanto*...» que adecua el universo de discurso de esa ciencia a su peculiar perspectiva conceptual y a su modo de considerar las cosas. La opción aristotélica nos permite acceder al conocimiento matemático de forma natural, pero no explica el hacer matemático, ni facilita nuestro conocimiento matemático de la naturaleza: las ciencias básicas, si bien fundan órdenes de subalternación, se mueven en compartimientos estancos al referirse a diversos modos conceptuales de ser (lo numerable, lo extenso, lo susceptible de cambio y movimiento, lo sujeto a generación y degeneración, etc.). Por lo demás, las opciones griegas no se reducirán a las planteadas por Aristóteles: más tarde, Proclo llegará a sugerir una tercera vía de idealización de los objetos geométricos al margen de la «diánoia» platónica y de la abstracción selectiva aristotélica, abierta por la imaginación. Aunque, en definitiva, ninguna de las opciones griegas conocidas será capaz de justificar, por ejemplo, un rasgo tan peculiar del razonamiento geométrico como la «ékthesis»: la prueba de una proposición general a través de su instanciación en un caso particular cualquiera (cf. el sucedáneo informal de Proclo [207 4-15], a falta de la oportuna lógica de la generalización). Y éstas no serán, como veremos, las únicas limitaciones del *objetivismo* matemático griego.

V. LA MATEMÁTICA COMO CIENCIA DEDUCTIVA

La geometría ofició relativamente pronto como prototipo de ciencia demostrativa. Se ganó este privilegio gracias, sobre todo, a la temprana organización deductiva de sus resultados. Aparte de otras circunstancias, tuvo especial relieve en este sentido la tradición de la composición de *Elementos*, donde vinieron a confluir dos notables procesos: 1) la formación de unas bases relativamente específicas, conceptuales y proposicionales, de conocimientos geométricos; 2) el desarrollo de una escritura formularia e idónea para la organización de esos fondos de conocimiento como cuerpos de proposiciones demostradas. El precipitado de ambos procesos conexos es un repertorio común y estable de resultados y pruebas: el que constituyen los *Elementos*, de Euclides, que se erigen tanto en paradigma de una disciplina científica como en patrón del método demostrativo (diversos admiradores como Eratóstenes, Ptolemeo o Galeno nos inducen a pensar en un madrugador «more geometrico» helénico).

Según Proclo (*In Euc.*, 66 ss), Hipócrates de Quíos fue —que se recuerde— el primero en componer unos *Elementos* geométricos. Más

tarde, en el círculo de Platón, un tal León hizo una cuidada recopilación con mejores pruebas, luego superada por un tratado de Teudio de Magnesia, que presentaba no sólo una excelente organización sino un tratamiento más general de los resultados anteriores. Otro autor relacionado con la Academia, Hermótimo de Colofón, además en trabajar en las líneas de investigación de Teeteto y Eudoxo sobre las inconmensurabilidades y las proporciones, descubrió no pocos «elementos». Por último, en torno al 300 a.C. aparece el tratado de Euclides que corona esta tradición más que secular y, en razón de su calidad no sólo sistemática y metodológica sino disciplinaria y didáctica, sustituye como fuente de autoridad a todas las composiciones precedentes[11].

La historia que cuenta Proclo resulta, amén de sesgada, un tanto equívoca. Los equívocos anidan en el término mismo «elemento [stoicheîon]». Para empezar —y al margen de los usos no pertinentes en este contexto—, son *Elementos* los tratados que compilan ciertos conocimientos primordiales y básicos. Además, se llaman «elementos» las proposiciones que desempeñan un papel capital en la obtención o en la organización deductiva de otros resultados (*In Euc.,* 72 5-7). Ahora bien, desde la primera mitad del siglo IV, se distinguía entre un sentido amplio y un sentido estricto de «elemento». En un sentido amplio, cualquier proposición que sirva para obtener o establecer alguna otra puede considerarse «elemento» de esta última. En un sentido estricto, el título de «elemento» se reserva para un grupo selecto de asunciones y proposiciones: las que obran como los *principios* de una disciplina y forman la base de partida para la deducción de las proposiciones restantes hasta componer un cuerpo sistemático de conocimientos. Son «elementos» en este sentido, las definiciones, postulados y nociones comunes de Euclides. Supongamos, entonces, un armazón deductivo de la forma:

$$(A_1, A_2\ldots \Rightarrow [P_j \Rightarrow P_k \Rightarrow \ldots \Rightarrow Q_n])$$

donde las proposiciones de tipo A son principios básicos o asertos primordiales en un campo de conocimiento; las de tipo P son teoremas o resultados conocidos, y la proposición de tipo Q es la conclusión que se acaba de obtener. La flecha $\Rightarrow$ marca el orden de deducción. Dado que P_j, P_k... funcionan como lemas o pasos deductivos que llevan a la obtención de Q_n, representan «elementos» en sentido amplio. Pero, al ser P_j, P_k... a su vez derivados o probados sobre la base de unos primeros principios A_1, A_2..., también hay «elementos» en sentido estricto: estas proposiciones de tipo A, de las que así mismo se deriva indirectamente Q_n. Si nos atenemos al fragmento $[P_j \Rightarrow P_k \Rightarrow\ldots \Rightarrow Q_n]$, podemos considerarlo como un *núcleo* deductivo a partir de P_j, P_k..., una

11. Sobre su significación, cf. Mueller, 1981; Vega Reñón, 1991; Knorr, 1991.

cadena de proposiciones y pasos dirigidos a probar o resolver el caso Q_n. Pero cuando introducimos A_1, A_2..., en calidad de proposiciones primordiales de esta o cualquier otra cadena deductiva derivable de ellas, podemos dar una disposición axiomatiforme al cuerpo correspondiente de conocimientos: pasamos a movernos dentro de una *teoria* deductiva capaz de subsumir el *núcleo* [$P_j \Rightarrow P_k \Rightarrow ... \Rightarrow Q_n$] o cualquier otro fragmento del mismo género. Los principios de tipo A son las proposiciones primeras, no derivadas de ninguna otra en el marco de discurso de la disciplina, y básicas, puntales del entramado que permite ordenar en una secuencia sistemática general todas las pruebas y proposiciones propias del área correspondiente de conocimiento.

¿Podemos suponer que este esquema tiene, además de su significado metodológico, una significación histórica? ¿La tradición de los tratados de *Elementos* no iría evolucionando de algún modo desde unos «elementos» en sentido amplio y unos *núcleos* deductivos hasta unos «elementos» en sentido estricto y unas *teorías* deductivas como las que componen el tratado de Euclides? Aunque esta conjetura participe de la imagen de progreso y de perfeccionamiento que procura dar Proclo y hoy no podamos contrastarla con muestras de la tradición anterior a Euclides, me parece bastante razonable. Desde luego, cuadra con varios y diversos indicios, independientes de la versión de Proclo[12]. Lo cierto, en todo caso, es que los *Elementos* de Euclides vienen a representar un exponente magistral de la autosuficiencia y del entramado deductivos de un campo de conocimiento, virtudes que hacen de la geometría, en particular, el arquetipo de la ciencia demostrativa «pura».

La «pureza» euclídea parecía, al menos a los ojos de la comunidad matemática centrada en Alejandría, mostrar este perfil: 1) la geometría es una ciencia básica y primordial dentro de la familia matemática. 2) La geometría cuenta con plena autonomía teórica y con unas señas de identidad inequívocas por lo que concierne a los métodos y formas de su cultivo como disciplina —hasta el punto de ser la única ciencia matemática que nos ha legado una especie de memoria histórica de su constitución disciplinaria (en la línea del camino de perfección relatado por Proclo)—. 3) La autosuficiencia deductiva del sistema de los *Elementos* también la presenta como un cuerpo de conocimientos capaz de cuidar de sí mismo en un sentido lógico y metódico. El rasgo (1) distingue la ortodoxia alejandrina de otras tradiciones como la (neo)pitagórica. El (2) la separa asimismo del ideario platónico y la aproxima a la concepción aristotélica de una disciplina científica básica. El rasgo (3) conviene y discrepa en varios puntos con el programa avanzado por los *Segundos Analíticos*. Sea como fuere, el tratado de Euclides no es en absoluto la materialización de la filosofía —y, menos aún, de la lógi-

12. L. Vega, *o.c.*

ca— aristotélica de la ciencia demostrativa. Como algunos griegos llegaron a advertir con el tiempo, la demostración geométrica «en razón [por la fuerza] de un axioma» tiene su legitimidad y su jurisdicción propias, a la par que las otras dos formas de demostración instituidas por las lógicas aristotélica y estoica (Galeno, *Inst. Dial.*, xvi 1).

¿Hemos llegado al fin, con los *Elementos,* de Euclides, a la consagración de una forma cabalmente perfecta, abstracta y «pura» de la matemática? Por suerte o por desgracia, en este mundo no hay purezas absolutas sino relativas. Otros griegos, neopitagóricos y neoplatónicos, mantenían otra concepción más espiritual, metafísica y mística, no sólo de las matemáticas sino de su «pureza». Algunos, incluso, suponían que un sistema de derivación sobre la base de un principio autofundamentado, autodemostrado, era superior y mejor que cualquier sistema deductivo a partir de asunciones no demostradas como los principios de la geometría. Por otro lado, los propios seguidores y comentadores de Euclides cayeron pronto en la cuenta de ciertas insuficiencias internas de los *Elementos* y se aplicaron a la discusión de alguno de sus principios y a la explicitación de otros supuestos activos de hecho, pero no declarados o no mencionados por Euclides. Por lo demás, esta labor de «depuración» y de explicitación de los supuestos tácitos de la geometría euclídea ha perdurado más de veinte siglos. Llega hasta el final del siglo XIX, cuando se consigue la axiomatización cabal de una geometría que, en realidad, ya había dejado de ser euclídea para devenir «euclidiana»: era el trasunto moderno de algunos temas de los *Elementos, e.g.* la teoría de las paralelas, sobre bases más abstractas y generales como las deparadas por la geometría analítica o por la perspectiva algebraica.

La verdad es que, visto con ojos de hoy, el tratado de Euclides adolece de impurezas sustanciales en varios aspectos. Desde un punto de vista lógico, sus pruebas se confían a un rigor demasiado informal a veces; alguna descansa, incluso, en la complicidad de los trazos de una representación gráfica. Desde un punto de vista teórico, acusa la carga del *objetivismo:* la referencia a unos objetos *dados y determinados,* cuya inmutabilidad y consistencia interna obra como garantía sustantiva de la «verdad» matemática. No es extraño, entonces, que las nociones euclídeas básicas estén lejos de alcanzar el grado deseable de abstracción y de autonomía conceptual. Por ejemplo, los *Elementos* carecen de un concepto general de espacio; operan, en cambio, sobre ciertos objetos geométricos relativamente concretos y privilegiados (el cuadrado, el círculo, los polígonos regulares, etc.). Más aún, su visión de los números como objetos dados no sólo ignora una concepción estructural de la serie numérica, sino que parece incompatible con ella hasta el punto de que no cabe esperar de los *Elementos* la noción o el uso de un principio aritmético tan característico como el de inducción matemática. Cierto es que el *objetivismo* del pensamiento matemático

griego tiene claras virtudes intuitivas, que se hacen notar no sólo en la fuerza de convicción de una prueba diagramática sino, incluso, en algunas proyecciones heurísticas —*e.g.* cuando Arquímedes asocia la investigación de ciertas interrelaciones métricas a la captación de unas propiedades inherentes por naturaleza («physei») a las figuras consideradas (*Sobre la esfera y el cilindro,* prefacio, edic. Mugler, I, 8 18-21)—. Pero, en definitiva, el *objetivismo* constituye una limitación de la perspectiva axiomatiforme de la geometría euclídea que no llega a vislumbrar la posibilidad de universos teóricos de discurso, definidos no ya por unos u otros referentes dados o determinados sino por su capacidad para cumplir, en general, las condiciones abstractas o estructurales formuladas en un conjunto lógicamente satisfactorio de postulados o axiomas.

Con todo y con esto, no deja de ser fascinante la geometría de los antiguos griegos: su poder demostrativo, su necesidad racional, la desnudez intelectual de unas figuras y unas pruebas pensadas en sí mismas. Como confiesa Einstein, en sus «Autobiographical Notes» de 1949, «para cualquiera que lo haya experimentado por vez primera, es maravilloso que el hombre sea capaz de alcanzar tal grado de certeza y de pureza en el pensamiento puro como el que los griegos nos mostraron por primera vez que era posible en geometría».

BIBLIOGRAFÍA

Becker, O. (1966), *Das mathematische Denken der Antike,* Vandenhoeck, Göttingen.

Berggren, J. L. (1984), «History of Greek Mathematics: A Survey on Recent Research»: *Historia Mathematica 11,* 394-410.

Cambiano, G. (1985), «Figura e numero», en M. Vegetti (ed.), *Il sapere degli antichi,* Boringhieri, Torino, 83-108.

Caveing, M. (1988), *La constitution du type mathématique de l'idéalité dans le pensée grecque,* Didier-Erudition (microfiches), Paris.

Euclides (1991), *Elementos I-IV,* M. L. Puertas (trad.), Gredos, Madrid.

Euclides (1994), *Elementos V-IX,* M. L. Puertas (trad.), Gredos, Madrid.

Fowler, D. (1987), *The Mathematics of Plato's Academy. A New Reconstruction,* Clarendon, Oxford.

Gardies, J. L. (1988), *L'héritage épistémologique d'Eudoxe de Cnide,* Vrin, Paris.

Grattan-Guinnes, I. (ed.) (1994), *Companion Encyclopedia of the History and Philosohy of the Mathematical Sciences,* 2 vols., Routledge, London-New York.

Klein, J. (1968), *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra,* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts; también Dover, New York, 1992.

Knorr, W. R. (1975), *The Evolution of the Euclidean Elements,* Reidel, Dordrecht-Boston.

Knorr, W. R. (1986), *The Ancient Tradition of Geometric Problems,* Birkäuser, Boston.

Knorr, W. R. (1991), «What Euclid Meant: On the Use of Evidence in Studying Ancient Mathematics», en A. C. Bowen (ed.), *Science and Philosophy in Classical Greece,* Garland, New York-London, 119-163.

Mueller, I. (1981), *Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Euclid's Elements,* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Rashed, R. (ed.) (1991), *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique,* CNRS, Paris.

Szabó, A. (1978), *The Beginnings of Greek Mathematics,* Reidel, Dordrecht-Boston; v.or. *Anfänge der griechischen Mathematik,* Akad, Kiadó, Budapest, 1969.

Thomas, I. (ed.) (1939), *Greek Mathematical Works,* 2 vols., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-London.

Van der Waerden, B. L. (1979), *Die Pythagoreer,* Artemis, Zurich.

Vega Reñón, L. (1990), *La trama de la demostración,* Alianza, Madrid.

Vega Reñon, L. (1991), «Introducción», en Euclides, *Elementos I-IV,* Gredos, Madrid, 7-184.

CÍNICOS Y SOCRÁTICOS MENORES

Juan Pedro Oliver Segura

I. INTRODUCCIÓN

En la Atenas del siglo V, después de la victoria de los griegos sobre los medos, surgen dos tendencias claras entre los ciudadanos atenienses. La primera la integran aquellos que, llenos de orgullo y confianza en sí mismos, quieren explotar este éxito militar y se deciden por la expansión en política exterior, el esplendor ornamental en la ciudad, el enriquecimiento individual y el ejercicio del poder a cualquier precio, todo lo cual representaba una ruptura con el espíritu arcaico griego. La segunda tendencia está representada por aquellos otros atenienses que consideran la victoria sobre los medos como una victoria de las virtudes griegas tradicionales sobre la molicie y el lujo asiáticos.

En filosofía es fácil distinguir estas dos corrientes. Entre los primeros se encuentra la mayoría de los sofistas, que ofrecen su sabiduría al servicio de no importa qué fin con tal de que recaiga en provecho propio o de sus clientes, y para ello recurren a argumentos truculentos (sofismas) expuestos de una manera atrayente y bella (retórica). Entre los segundos sólo quedan algunas figuras aisladas que intentan salvar las virtudes de los antiguos griegos: la reciedumbre de espíritu, la austeridad de vida y las ansias de libertad e independencia. Pródico y Sócrates son unos de los pocos defensores de estas virtudes frente a la amoralidad de los nuevos sofistas.

Pródico de Ceos expresa muy bien esta oposición entre los partidarios de la tradición y del esfuerzo y los que persiguen el éxito material por el medio más fácil. Pródico, según nos cuenta Jenofonte (*Memorables* II 1, 21-34), recurre al mito de Heracles y relata cómo el héroe en su juventud, ante la encrucijada de una vida plácida que le proponía una hermosa mujer, Felicidad (otros la apodaban Maldad), o una vida llena de esfuerzo pero fructífera para él y para toda Grecia, como le

propone la otra mujer, Virtud, se decidió por el duro camino de una educación regida por la virtud. El mito de Heracles en la encrucijada era un tema recurrente en la filosofía y en la literatura griega siempre que se discutía sobre la educación de los jóvenes, a cargo de filósofos y sofistas. Así pues, también puede aplicarse esta división a los filósofos griegos. Pero, si bien el fin del hombre es alcanzar la felicidad, y esto quedaba reservado al sabio, el único hombre que se asemeja a los dioses (Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1095a ss), cada escuela entendía la felicidad de una forma diferente: unos identificaban la felicidad con el poder y el dinero (sofistas); otros, con el placer (cirenaicos y epicúreos); otros, con una vida justa y honrada pero llena de sacrificios (cínicos y estoicos); otros creían que la felicidad la proporciona la verdadera sabiduría y para ello, desentendiéndose de sus deberes sociales, se aplicaron al estudio recluidos en la Academia (platónicos), en el Liceo (peripatéticos) o en el Jardín (epicúreos); y otros vivían evitando todo compromiso intelectual o social (escépticos).

Pero fue Sócrates la figura más representativa de la filosofía griega y el punto de referencia de las distintas escuelas. Los primeros filósofos griegos quedaron englobados bajo el cómodo nombre de «presocráticos», mientras que los filósofos posteriores intentaban prestigiar sus respectivas escuelas remontándolas hasta Sócrates: platónicos, cirenaicos, megarenses y cínicos eran descendientes directos de Sócrates a través de Platón, Aristipo, Euclides y Antístenes respectivamente. A todos los discípulos de Sócrates que no alcanzaron la categoría de Platón se les ha llamado convencionalmente «Socráticos menores». De Platón surgieron a su vez los peripatéticos con Aristóteles, y del cínico Crates, los estoicos con Zenón. También los antecedentes del escepticismo, fundado por Pirrón, se pueden remontar a Sócrates, del mismo modo que los epicúreos continúan la línea de los cirenaicos. Por último, los contemporáneos de Sócrates que se apartaban de sus enseñanzas, los sofistas, acabaron por inventar algo distinto de la filosofía: la retórica.

Si hacemos un breve retrato de Sócrates, modelo para tantos y tan variados seguidores, podríamos decir que fundamentalmente fue un ciudadano ateniense modélico, que llevó una vida en extremo austera, que, en cuanto al valor que otorgaba a la sabiduría, era bastante escéptico, pues ésta se reducía a un método simple para reconocer lo bueno y lo justo y sólo era válida si el hombre adoptaba un comportamiento coherente con esta sabiduria que evitara cometer injusticias, y que dedicó toda su vida a enseñar de forma gratuita estos sencillos principios a sus conciudadanos dando siempre ejemplo con su conducta. Así es como Sócrates, para ser coherente con esta doctrina y no desobedecer las leyes de Atenas a las que siempre se había sometido, aceptó su condena a muerte de un modo ejemplar.

Los discípulos y seguidores de Sócrates fueron muchos. Platón enumera (*Fedón* 59e) los amigos y discípulos que le acompañaron en la

muerte: los atenienses Apolodoro, Critobulo y su padre Critón, Hermógenes, Epígenes, Esquines, Antístenes, Ctesipo y Menéxeno; los tebanos Simias, Cebes y Fedondas; los megarenses Euclides y Terpsión; y, por último, Fedón de Élide, que narra el acontecimiento al pitagórico Equécrates de Fliunte. Estaban ausentes Aristipo y Cleómbroto, que se encontraban en Egina; Jenofonte, que se había unido a la expedición de Ciro el Joven; y el propio Platón, enfermo. Pero los discípulos de Sócrates tenían varias opciones para elegir según hicieran hincapié en su austeridad y autodominio del cuerpo (cínicos), en su afán de poner en evidencia la falsa sabiduría de los sofistas (megáricos) o en la búsqueda del bien, identificado por Aristipo con el «placer» (cirenaicos) y por Platón con un «bien ideal y absoluto» (platónicos), cuya búsqueda es el tema de fondo de casi todos los *Diálogos*. Otros admiraron su conducta y sabiduría, pero o bien no formaron escuela, como Esquines de Fliunte, o bien carecía de aptitudes para la filosofía, como el propio Jenofonte. Finalmente, algunos jóvenes que frecuentaron su compañía tuvieron un comportamiento totalmente contrario a sus enseñanzas, como Alcibiades. Pero nadie le imitó en su amor por Atenas, la ciudad que le condenó a muerte y entraba en su ocaso definitivo.

En efecto, el momento en el que los socráticos comienzan su actividad filosófica coincide con un tiempo crítico para la ciudad de Atenas, que está en pleno declive y será derrotada por Esparta. Sócrates pagó con la muerte la culpa que tuvieron en esta crisis Alcibiades y algunos otros que frecuentaban su compania. Pero muy pronto también iba a entrar en crisis la *pólis* griega, que perderá su autonomía bajo el poder macedonio y será sustituida por la comunidad universal creada por Alejandro, *oikouménē*. De este modo el hombre griego del siglo IV, que hasta entonces había sido un ciudadano *(zôion politikón)*, perderá su sentido social para defender su individualidad sin identificarse con la ciudad en la que vive: los cínicos se harán cosmopolitas (deambulan por toda la *oikouménē*); otros, después de algunos fracasos en la política, se refugiarán en centros de estudio. Sólo los estoicos se adaptaron a la nueva situación al concebir el mundo como una gran maquinaria donde cada hombre era una pieza fundamental: el estoico debe convivir con los demás (*zôion koinōnikón) y* considerar a todo hombre su hermano *(philanthrōpía)*.

II. CÍNICOS

1. *Doctrina cínica*

a) Teoría del conocimiento

El individualismo y libertad del filósofo cínico impedía que los cínicos formaran una escuela organizada como la Academia o el Liceo, pero

este hecho no debe llevarnos a concebir el cinismo como una simple secta de ascetas desinteresados de todo problema filosófico, como otros muchos grupos que han ido apareciendo a los largo de la historia y en culturas muy diferentes. Los cínicos (del griego *kynikós,* «perruno») no se limitaron sin más a comportarse como los perros, sin ninguna doctrina en que apoyarse. Casi con toda certeza los cínicos fueron llamados así porque Antístenes, su fundador, enseñaba en el gimnasio llamado Cinosarges, «Perro raudo» (Diógenes Laercio VI 13), de la misma manera que los estoicos fueron llamados así porque Zenón enseñaba en el pórtico *(stoa)* Pecile. Después, Diógenes sería el primero en llevar el sobrenombre de «el Perro» (Aristóteles, *Retórica,* 1411a 24). Está fuera de toda duda que los cínicos formaron una escuela filosófica: poseyeron una doctrina basada en unos principios claros y coherentes, dejaron muchos escritos[1] y censuraron a sus colegas de otras escuelas; y su actividad se extiende a lo largo de más de ocho siglos[2].

Antístenes, el fundador de la secta, negaba la utilidad de la especulación filosófica puesto que creía, siguiendo el escepticismo de Sócrates, que era imposible llegar a conocer realmente las cosas: Sócrates no puede dar nunca una definición satisfactoria sobre los temas que investiga. Antístenes afirmaba que era imposible llegar a conocer las cosas mediante el razonamiento, pues negaba valor a las definiciones, base primera de todo conocimiento. Así, Antístenes argumentaba que cuando decimos A=B, pueden ocurrir dos cosas: que A no sea igual a B, en cuyo caso es una definición falsa y nada nos enseña, o bien que A sea igual a B; pero entonces nada decimos, porque si B=A en realidad sólo estamos diciendo una tautología: A=A. Únicamente serían válidas las definiciones de cosas compuestas, como A=B+C; pero entonces seguiría siendo imposible definir B o C. Y, si no podemos definir las cosas más simples, tampoco podemos enseñarlas a otros mediante la demostración razonada; sólo podemos decir «A es parecido a B» o señalar y decir «esto es A». En cuanto a las cosas compuestas, para que la definición sea válida, no hay que omitir ninguno de sus componentes, pues en ese caso la definición es equívoca por incompleta: la definición correcta se convierte en una larga y exhaustiva cadena de predicados. Sirva de ejemplo la reacción de Diógenes ante la definición que dio Platón del hombre como «un animal bípedo y sin plumas». Diógenes desplumó un gallo y lo echó al corral de la Academia diciendo: «He aquí el hombre de Platón». Platón tuvo que añadir como atributo característico del hombre «y de uñas anchas» (Diógenes Laercio VI 40; cf. Platón, *Teeteto,* 201d ss).

1. Los fragmentos de los discípulos de Sócrates han sido editados por Giannantoni (1990). Los fragmentos de los cínicos, por Paquet (1975), aunque sólo ofrece la traducción francesa.
2. Cf. Dudley, 1937, 202-208.

Al negar Antístenes la imposibilidad de definición y, por tanto, de la argumentación y la adquisición de conocimientos, los cínicos se encontraban en una aporía semejante a las que inventaba Zenón de Elea para negar la realidad del movimiento. No obstante tenemos la certeza de que las cosas existen, se mueven y podemos describirlas y enseñarlas a otros. Los cínicos salvan este problema admitiendo únicamente el conocimiento que de forma inmediata y personal adquirimos a través de los sentidos. Así, cuando a Diógenes le querían demostrar con argumentos la imposibilidad del movimiento, se levantó y echó a andar. El aprendiz de filósofo cínico sólo necesita seguir el ejemplo que el filósofo cínico nos da con su conducta ejemplar y sus máximas, sin necesidad de perder el tiempo en largos y complicados estudios.

b) Vida conforme a la naturaleza

Los fines que persigue el filósofo cínico son en verdad muy sencillos de comprender y no necesitan demostración. El cínico aspira a la felicidad, como todo hombre, y piensa que ésta no puede darse sin la libertad, pues es evidente que nadie que sea esclavo puede considerarse feliz. Pero esa esclavitud no es la que nos viene impuesta por otros, sino la esclavitud de nosotros mismos impuesta por las necesidades del cuerpo, que busca constantemente el placer.

En un principio el hombre vivía feliz, como los animales, ocupado sólo por la supervivencia. Pero cuando el hombre se organizó en ciudades aparecieron nuevas necesidades y nuevas formas de placeres no naturales. La culpa de todo esto la tuvo Prometeo. El mito de Prometeo, tal como lo narra Platón *(Protágoras* 321c-322d), nos enseña de un modo muy claro cuál era el ideal de vida cínico. Antes de que Prometeo robara el fuego a Zeus, los hombres sólo debían ocuparse de obtener alimentos y defenderse de las fieras, pues no tenían otras necesidades y así eran felices. En esta primera etapa el hombre vivía como un animal más, de acuerdo con la naturaleza *(katá physin);* su sabiduría se limitaba a un «saber sobrevivir». Pero con el fuego apareció la sabiduría técnica y con ella la vida del hombre se hizo más cómoda, mientras su primitiva fortaleza se debilitaba y exigía nuevas necesidades. No era capaz de soportar el frío sin el fuego y necesitó vestirse: de esta forma apareció el pudor *(aidṓs) y* también la ostentación. El hombre aprendió también a cocinar con el fuego: ya no comía para alimentarse, sino que comía para buscar placer, lo que le acarrearía multitud de enfermedades. Y las armas que aprendió a construir fundiendo los metales con el fuego no sólo las utilizó para defenderse de las fieras sino contra los de su misma especie: así surgieron los asesinatos y las guerras. Esta segunda etapa de la humanidad fue, según la doctrina cínica, un gigantesco paso atrás por obra de Prometeo, a quien los griegos llamaban, oh paradoja, el «Bienhechor de la humanidad». Finalmente, Zeus, apia-

dándose de los hombres, les dio el pudor y la justicia (*díkē) y* los hombres tuvieron la «sabiduría política» y aprendieron a convivir en ciudades obedeciendo las leyes.

Pero los cínicos no ven las leyes como lazos de amistad entre los hombres sino como ataduras que nos aprisionan y nos privan de la primitiva libertad. Los hombres se encierran en casas para protegerse de sus vecinos y, a su vez los vecinos se encierran en grandes murallas para protegerse de otras ciudades vecinas; además, siempre anda encerrado en un vestido para proteger su desnudez. Por eso el cínico debe romper con la leyes *(nómoi),* con las costumbres *(nomísmata) y* con el pudor *(aidṓs)* para vivir como los animales y recuperar la primitiva vida del hombre conforme a la naturaleza. La ciudad, con sus lujos y comunidades, nace de la incapacidad de los hombres para ser autárquicos (Platón, *República,* 369b). Por consiguiente, el cínico vivirá sólo, sin ataduras sociales, como los animales, o como los dioses, pues decía Aristóteles que el que nada necesita es una fiera o un dios *(Política,* 1253a 29). En suma, el cínico, el filósofo perruno, rompe con la ciudad para convertirse por primera vez en cosmopolita: no tanto en un ciudadano de no importa qué ciudad, sino en un no ciudadano, en un animal callejero. Ante la dicotomía naturaleza-cultura, los cínicos apuestan claramente por una vuelta a la naturaleza. En este punto los cínicos, que fueron fieles seguidores del modo de vida socrático extremándolo aún más, se apartan de Sócrates, ciudadano ateniense ejemplar. Demócrito ya propone a los animales como ejemplo de seres autárquicos y sabios y, por consiguiente, felices (*Fr.* 198 D). Los cínicos imitarán al perro o al ratón: animales domésticos, no salvajes, pero en todo caso incómodos para los demás, como el tábano socrático (Platón, *Apología,* 30e).

c) Virtudes cínicas

Una vida conforme a la naturaleza empieza por la renuncia de los placeres que proporciona la sociedad. Para salir vencedor en esta lucha desigual, el cínico debe armarse de una serie de virtudes *(aretaí).* Ha de ser un hombre viril *(andreía) y* fortalecerá su cuerpo con duros ejercicios *(áskēsis):* Diógenes se revolcaba en invierno sobre la nieve y, en verano, sobre la arena ardiente. Al mismo tiempo aprende a dominar sus deseos y pasiones *(enkráteia),* reduciendo sus necesidades al mínimo para no convertirse en esclavo del placer; tampoco será esclavo de las opiniones de los demás *(anaídeia).* De este modo el cínico es un hombre que nada necesita *(autárkēs),* nada teme *(áphobos) y* nada puede perturbarle *(atárachos).* En suma, es un hombre libre *(eleútheros) y* feliz *(eudaímōn).* La posesión y la práctica de estos sencillos principios lo convierten en el único filósofo verdaderamente sabio *(sophós).* El cínico tiene el deber de mejorar la conducta de los demás

hombres dando ejemplo con su comportamiento y recriminando con libertad y valentía todos los vicios de la sociedad y las injusticias de los poderosos *(parrhēsía)*.

El cínico fue en la antigüedad un filósofo muy peculiar y su estampa era fácilmente reconocible: lleva siempre el mismo manto raído *(tríbōn)*, un bastón *(rhábdos)* y unas alforjas *(pēra)* donde guarda todas sus posesiones. Se deja crecer la barba y su aspecto es, en general, muy descuidado. El cínico no tiene casa (Diógenes vivía en una tinaja; otros utilizarán los templos y demás edificios públicos), ni familia ni patria. Va de ciudad en ciudad como un mendigo, imitando a Odiseo en su regreso a Ítaca y al héroe cínico por excelencia, el esforzado Heracles, cuya piel de león y maza se convirtieron en símbolos cínicos.

d) Crítica de las costumbres

El cínico tenía como objetivo mejorar la conducta de los demás hombres y para ello criticaba abierta y públicamente las costumbres contrarias a la naturaleza *(parà physin)*. Y, aunque cada filósofo cínico se comportó de un modo muy diferente y el blanco de las críticas fue cambiando a lo largo de los siglos, sí podemos extraer unas líneas generales.

Los cínicos censuraban los excesos en la comida y la bebida (algunos se abstenían del vino y de la carne), el lujo, la molicie, el afeminamiento, etc. Proponían una ruptura con las convenciones sociales y la imitación de la vida animal, aunque esta falta de pudor causaba el lógico escándalo: Diógenes comía, orinaba y se masturbaba en público; Crates e Hiparquía hacían el amor en la calle, etc. Criticaban el matrimonio como compromiso no natural. Pero también denunciaban con valentía las injusticias y a los poderosos. Se declaraban contrarios a la guerra y alababan la figura del desertor y del exiliado.

Los cínicos, en general, no se declaraban ateos, pero sí se burlaban, como Jenófanes, de las historias que se contaban sobre los dioses. Antístenes proponía una sola divinidad. En todo caso el cínico no se ocupa del culto a los dioses, pues el filósofo cínico es el único que lleva una vida semejante a ellos y no tiene que reconciliarse con los dioses ni pedirles nada. Es una especie de dios en la tierra: es libre y justo, no tiene necesidades y no teme a nadie. La muerte, la enfermedad y el dolor no representan ningún mal para el cínico.

Criticaban a los filósofos de las demás escuelas, sin dejar títere con cabeza. Sus ataques no nacían por disquisiciones filosóficas, sino que iban dirigidos contra la forma de vida, aunque la doctrina platónica fue blanco preferido de las críticas de Antístenes y Diógenes. Como modelo de educación de los jóvenes proponían la imitación de la dura vida espartana, pues la virtud no se adquiere con estudios sino con la fortaleza socrática.

e) Literatura cínica

De acuerdo con la doctrina cínica podría esperarse que los filósofos cínicos no escribieran nada, imitando a Sócrates también en este punto. Pero no fue así. Los cínicos, como los demás filósofos, tenían necesidad de hacer proselitismo, de defenderse de los ataques y burlas que les dirigían sus enemigos y, sobre todo, de censurar los vicios de sus contemporáneos. Antístenes dejó escritas más de cincuenta obras acerca de los más diversos temas: *Sobre los estilos de Lisias e Isócrates, Sobre la naturaleza de los animales, Sobre la realeza, Sobre la música, Sobre las cosas del Hades,* etc. Diógenes escribió diálogos y tragedias. Los escritos que se atribuyen a los cínicos, perdidos casi en su totalidad, eran de muy diverso género, pero predominan los tratados, los diálogos, las tragedias y las cartas; y también vemos la mano de los cínicos en muchas fábulas. Pero además hay dos géneros menores que fueron propios de los cínicos: la *chria* y la diatriba, en las que, medio en serio medio en broma *(spoudogéloion),* siempre hay una crítica mordaz de los valores establecidos (Demetrio, *Sobre el estilo,* 170). Los cínicos también recurrirán a la parodia, a la sátira y a la utopía. A veces utilizaban temas clásicos alterando el sentido original: Diógenes en su tragedia *Tiestes* defendía la antropofagia y, en *Edipo,* el incesto. También crearon nuevas formas: Menipo, al mezclar prosa y verso en sus sátiras, inventó una nueva modalidad, el *prosimetrum.*

La *chria* («uso», de donde «asunto o sentencia que se utiliza como ejemplo») es la reacción, de hecho o de palabra, de un personaje concreto ante una situación determinada. Pueden distinguirse tres tipos: de respuesta, enunciativa y de hechos. En el primer caso la *chria* es la respuesta del filósofo cínico a una pregunta o a un comentario de alguien; la *chria* enunciativa es una sentencia pronunciada ante una situación particular; y en la *chria* de hechos el filósofo no responde con palabras sino que reacciona con un gesto. Veamos un ejemplo de cada una de ellas: 1) diciéndole Alejandro Magno «Pídeme lo que quieras», respondió: «Apártate del sol». 2) Al ver Diógenes a unos sacerdotes que llevaban atrapado a un ladronzuelo del templo, exclamó: «Los grandes ladrones llevan al pequeño ladrón». 3) Como en un banquete le arrojaran desperdicios como a un perro, se levantó y se orinó sobre los comensales.

La *chria,* aunque tiene un origen popular y no exclusivamente cínico, se revela como un recurso idóneo para enseñar la doctrina cínica. En efecto, una vez negado el principio de que el conocimiento se puede adquirir con el razonamiento y la argumentación, el ejemplo que da el cínico con su conducta y comentarios a propósito de hechos concretos es el único método válido para aprender y convertirse en verdadero filósofo. La *chria* cínica siempre está llena de ingenio y la mayoría de ellas fueron atribuidas a Diógenes, aunque nunca podemos estar segu-

ros de su historicidad por el carácter popular, y anónimo, de este género menor: muchas veces una misma *chria* se atribuye a distintos filósofos. En muchos casos las *Vidas (Bíoi)* de los filósofos griegos no dejan de ser en el fondo más que una colección de *chrias*, como se aprecia muy bien en Diógenes Laercio.

La diatriba (en griego significa «pasatiempo», «conversación filosófica») es un escrito de mayor extensión, a menudo bajo la forma de carta o de diálogo, en el que el filósofo cínico censura los vicios de sus contemporáneos y, a veces, los de un gobernante concreto, a la vez que expone, por oposición, algunos de sus principios e ideales. La diatriba está concebida para ser leída en público, como parece deducirse del frecuente «¡Oh hombres!». Así pues, la diatriba, como la *chria*, se transmitía de forma oral y anónima, y así nadie tenía que responsabilizarse de un escrito tan peligroso. Esto hacía que su extensión fuese aumentando con el tiempo debido a la mano anónima de escritores posteriores, a veces ajenos al cinismo, que las modificaban en provecho propio y las incluían en sus escritos. Pero otras veces, a fin de dar credibilidad y respetabilidad a las críticas que los oyentes tenían que soportar, los cínicos atribuían las diatribas a algún personaje ilustre del pasado: y, al mismo tiempo, se libraban de las iras de los poderosos.

f) Influencias cínicas

Como ejemplo de la influencia y popularidad de los escritos cínicos podemos poner una de las pocas diatribas conservadas como obra independiente. Se trata de un diálogo entre Alejandro Magno y un brahmán llamado Dándamis. El encuentro no tuvo realidad histórica, pues sabemos que fue creado por el cínico Onesícrito. El brahmán recrimina al macedonio la inutilidad de sus conquistas y riquezas y opone la vida desgraciada del rey, plagada de guerras y asesinatos, con la vida feliz que llevan en los bosques estos brahmanes ascetas, llamados gimnosofistas («sofistas desnudos»). El encuentro entre Alejandro y Dándamis se hizo muy popular, aunque su autor cayó en el olvido. Los historiadores que se ocuparon de Alejandro, como Arriano, Plutarco o el popular Pseudo Calístenes, no podían dejar de mencionar este encuentro y lo reproducían en sus obras con más o menos fidelidad, incluso recogiendo hasta cuatro versiones diferentes del encuentro de Alejandro con los brahmanes: *a)* «Alejandro y Dándamis»; *b)* «Alejandro y Cálano», un asceta indio que se pasó a las filas griegas y abandonó la vida «cínica», pero famoso en la antigüedad clásica por su espectacular suicidio en Susa; *c)* «Alejandro y unos brahmanes anónimos», que pisotean el suelo ante la presencia de Alejandro para recriminarle que cada hombre sólo posee la tierra que pisa o la que ocupe su cadáver; y *d)* «Alejandro y los diez gimnosofistas», a cada uno de los cuales el rey le formula una pregunta enigmática bajo amenaza de muerte si no saben responder. Pero,

más adelante, el encuentro de Alejandro y los brahmanes salió del ambiente cínico y fue utilizado también por los cristianos: alguien de los encratitas, una secta gnóstica que proponía un ascetismo extremado, lo redactó como obra independiente engarzando con cierta torpeza dos versiones diferentes y lo convirtió en una diatriba en la que junto a los ideales cínicos introducía la doctrina de su propia secta. Esta diatriba se nos ha conservado gracias al *Papiro de Ginebra* 271, que contiene una segunda diatriba: la *Carta* del Pseudo Heráclito a su amigo Hermodoro, en la que el desterrado Heráclito recrimina a sus conciudadanos, alaba la figura del desertor y censura todas las escuelas filosóficas. Así fue como los brahmanes, cuyas creencias eran desconocidas en Grecia, fueron condenados como herejes por Hipólito en su libro *Contra las herejías,* pues atribuía a los brahmanes la herejía de los encratitas. Más tarde, hacia el 400 d.C., Paladio, un obispo simpatizante de los anacoretas del desierto, amplió aún más el texto intercalando ideas cristianas y precedió el encuentro con una descripción utópica sobre el país y las costumbres de los brahmanes. Finalmente conservamos en latín un intercambio epistolar *(Collatio)* entre Alejandro y Dándamis, llamado aquí Díndimo; pero ahora favorable al macedonio, pues los brahmanes encubren la figura de ciertos monjes y anacoretas que habían llevado sus normas de vida a unos extremos intolerables para la Iglesia. Alejandro les dice *(Carta III):* «Si la felicidad consiste en vivir enclaustrados pasando penalidades, quede esa doctrina para los necios pero no para nosotros».

2. *Los filósofos cínicos*

a) Antístenes

Es el único cínico nacido en Atenas. Primero fue discípulo de Gorgias, pero después se convirtió en el más fiel seguidor de Sócrates y lo imitó extremando aún más su austeridad: «Antes loco que sentir placer» era su máxima (Diógenes Laercio VI 3). Decía también que la virtud basta para ser feliz; que para adquirirla se necesita la fortaleza de Sócrates; y que la virtud, una vez aprendida, ya no se pierde (Diógenes Laercio VI 11). Platón nunca miró con buenos ojos los extremismos de los cínicos y son numerosas las *chrias* que oponen a Platón con Antístenes y Diógenes. Escribió sobre temas muy diversos: dialéctica, crítica literaria, ética, política, etc. Sentó las bases teóricas del cinismo, aunque algunos[3] lo han excluido de esta secta y lo consideran un sofista cercano a Sócrates. El que Diógenes fuera discípulo de Antístenes sería un invento cínico para prestigiar la escuela remontándola hasta Sócrates.

3. Entre ellos el propio Dudley, 1937, 1-16; el título de la obra es ya revelador.

b) Diógenes

Diógenes el «Perro», originario de Sinope (Mar Negro), es sin duda la figura más conocida del cinismo. Según Eubulo (Diógenes Laercio VI 20) Diógenes llegó a Atenas desterrado por haber interpretado mal el oráculo de Delfos, que le aconsejó adulterar las monedas *(nomísmata);* después comprendió que su misión en la vida era adulterar las costumbres (*nomísmata,* que en griego tiene este doble sentido). Todas las *chrias* que se cuentan de Diógenes giran en torno a este fin: escandalizar a sus coetáneos con comportamientos imitados de los animales y mostrar que la simplicidad es la base de una vida feliz. En Atenas habría seguido las enseñanzas de Antístenes y se propuso llevarlas a la práctica con lo que se convirtió así en el primer filósofo de vida cínica. Despreciaba los estudios, aunque se le atribuyen diálogos y tragedias. Platón diría de él que era un Sócrates «loco».

c) Otros filósofos cínicos

Los testimonios conservados sobre los restantes cínicos son mucho más escasos. De todas formas, no realizaron aportaciones valiosas a la doctrina cínica, pues sólo variaron el grado con que llevaban a la práctica el cinismo. Mónimo de Siracusa fue el primero en imitar a Diógenes. Otro de los primeros cínicos, Onesícrito de Astipalea, se unió a la expedición de Alejandro a la India y escribió un libro sobre Alejandro en donde equiparaba la doctrina y vida de los brahmanes con los principios defendidos por los cínicos; también hizo una descripción utópica del reino de Musicano. Crates de Tebas también compuso un poema en el que describía un lugar utópico, la isla de Pera («Alforja»). No es seguro que fuese discípulo de Diógenes, pero el hecho es que, a pesar de pertenecer a una familia rica, se hizo cínico, vendió todo su patrimonio y lo distribuyó entre sus conciudadanos. Los pocos fragmentos que nos quedan dejan entrever su talento literario. Tuvo como discípulo a Metrocles de Meronea (Fenicia) y a su hermana Hiparquia. Hiparquia quedó prendada de Crates y se casó con él pese a la lógica oposición de la familia. Iban a todas partes juntos y hacían el amor en público. Fue la primera mujer filósofa y, al parecer, hábil en la dialéctica. Otro famoso discípulo de Crates fue Bión de Boristene (Mar Negro), que abrazó el cinismo sin olvidar las escuelas por las que había ido pasando: la retórica, el hedonismo y la Academia. Algunos fragmentos fueron recopilados por Teles (y conservados en un epítome de un tal Teodoro que recoge Estobeo). Su escritos ejercieron una gran influencia. Para Bión la vida es una obra de teatro y el hombre un simple actor que se limita a cumplir el papel que el destino le ha fijado. Por su forma y contenido el texto nos recuerda las *Diatribas* de Epicteto: muchos filósofos estoicos defendieron y practicaron principios cercanos al

cinismo. Capítulo aparte merece Menipo de Gádara (Fenicia). Fue el primero en mezclar la prosa con el verso (*prosimetrum) y* el primero en utilizar la sátira; después sería imitado por el latino Verrón en las *Sátiras Menipeas*. Luciano dedicó un opúsculo, *Icaromenipo,* al más mordaz de los filósofos perrunos, que mordía riendo *(spoudogéloion)*. También eran de Gádara Meleagro y Enomao. Otros cínicos famosos fueron: Menedemo, Fénix de Colofón, Cércidas de Megalópolis, Demetrio, Demonacte de Chipre, Peregrino Proteo, etc.

III. SOCRÁTICOS MENORES

1. *Cirenaicos*

Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates, fue el fundador de la escuela hedonista. Las *chrias* nos lo presentan como un amante de la buena vida, calculador y amigo del dinero, pero de trato agradable: evitó toda disputa con otros filósofos y supo granjearse las simpatías de Platón a pesar de defender ideas tan opuestas. Se le reprochaba que, siendo discípulo de Sócrates, cobrase tan caro por sus enseñanzas. Su doctrina se basa en que el ideal de bien predicado por Sócrates no debe identificarse con lo justo (Sócrates incluso prefiere sufrir una injusticia antes que cometerla), sino con el placer *(hēdonḗ)*. No distingue clases ni grados de placer, y en esto están muy lejos de Epicuro. Como los cínicos, se apoya en el ejemplo de los animales, que de forma natural huyen del dolor. No hay necesidad, pues, de argumentos para defender tal elección: Aristipo también despreciaba el estudio como una pérdida de tiempo inútil. El hombre sólo necesita prever las consecuencias negativas que pueden acarrear determinados placeres. La vida feliz es una sabia y calculada combinación de momentos placenteros. Teodoro de Cirene, apodado el Ateo, identifica el placer *(chará)* con la sabiduría *(phrónēsis) y* aconseja recurrir a métodos justos. Escribió un famoso libro, *Sobre los dioses,* leído con aprovechamiento por Epicuro. Fue juzgado en Atenas por ateísmo, como Sócrates, y condenado al destierro.

2. *Megáricos*

El fundador de esta escuela fue Euclides de Mégara. Argumentaba en sus escritos mediante una continua sucesión de preguntas y respuestas, por lo que sus seguidores fueron llamados «dialécticos». Defensor del monismo de Parménides, afirmaba que sólo hay un bien, llamado de muchas formas (sabiduría, dios, mente, etc.) y negaba la existencia a todo lo que contradecía este bien. No otorgaba validez a la comparación, pues en las premisas debemos recurrir a las cosas mismas, no a

las semejantes a ellas ni, mucho menos, a las que no se les asemejan. Su forma de argumentar debía poner en una situación muy difícil a sus contrincantes y, en esto, nos recuerda a Zenón de Elea. Discípulo de Euclides fue Estilpón de Mégara, que no admitía que el predicado que damos a la especie sea válido para cada uno de los individuos. Otro filósofo famoso de esta escuela fue Diodoro Crono, de Iaso, inventor del razonamiento encubierto *(enkekalymménon)*.

3. *Erétricos*

Su fundador fue Fedón de Élide, el discípulo de Sócrates que da nombre al diálogo platónico; pero sus seguidores fueron llamados erétricos a partir de Menedemo de Eretria. Se ocuparon de la ética y llevaron una vida austera. Al parecer, tomaron algunos dogmas de Platón, pero también fueron amantes de la dialéctica.

IV. CONCLUSIONES

La suerte de las escuelas socráticas fue desigual. Los escritos de estos filósofos menores se fueron olvidando ante la categoría de Platón y Aristóteles. La escuela megárica cayó en una dialéctica estéril mientras los cirenaicos palidecieron frente a la brillante figura de Epicuro. Pero la corriente cínica fue fructífera y sobrevivió más de ocho siglos. La pérdida irreparable de muchas de sus obras se debe en gran medida a la censura que recibieron desde los más diversos sectores: la de sus coetáneos por ser criticados públicamente en las plazas; la de los gobernantes, cuya conducta era censurada ante los gobernados; y la de los monjes cristianos, que no podían copiar unos escritos en los que se defendían comportamientos impúdicos y contrarios a las buenas costumbres. Así pues, la literatura cínica que ha llegado hasta nosotros se reduce a colecciones de *chrias* recopiladas por eruditos que se sentían atraídos por el ingenio de Diógenes y de otros cínicos, y a algunas pocas obras que se salvaron gracias a que fueron atribuidas a figuras prestigiosas. También hemos de recordar que muchos autores antiguos, como Epicteto, Luciano, Dión, etc., simpatizaban con los cínicos y muchas de sus páginas desprenden un agradable tufillo a «perro».

La influencia cínica se extendió fuera de la cultura griega. Onesícrito equiparó a los cínicos con los ascetas indios y creyó encontrar en la India una prueba de la universalidad de la doctrina cínica, aunque de ahí no surgieran influencias entre el ascetismo indio y el griego. Pero es evidente que los ascetas judíos, aunque tenían antecendentes propios en los recabitas, presentan claros paralelos con el cinismo, los esenios de Israel y los terapeutas de Egipto; el cabecilla de los judíos atrincherados

en Masada habla como el Brahmán Dándamis; el diálogo de Alejandro con los diez gimnosofistas se recoge el *Talmud* (*Tamid* 31b); etc.

Los cristianos utilizaron los argumentos de los cínicos para atacar el paganismo y la filosofía de los griegos: un ejemplo claro es la *Diatriba contra los griegos,* de Taciano. La vida de los primeros cristianos presenta evidentes similitudes con la de los cínicos. Diógenes, a pesar de sus conducta desvergonzada, fue alabado por los Padres de la Iglesia. De otro lado, cínicos y cristianos hicieron causa común contra el emperador Juliano. Y, en el seno de la Iglesia, los anacoretas de Egipto y los monjes eligen la vida ascética que podían ver en los cínicos por creerla más conforme a la doctrina evangélica. Monjes y eremitas recibieron de los jerarcas eclesiásticos las mismas críticas que se hacían a los cínicos. San Juan Crisóstomo se ve obligado a escribir en defensa de la vida monacal. En el movimiento franciscano es fácil observar cómo reaparecen algunos valores de los antiguos cínicos.

El ascetismo del cínico, su rebeldía, su actitud contracultural y la defensa del individuo frente a la sociedad y el Estado han despertado siempre la admiración y simpatía de muchos intelectuales. No es difícil rastrear en autores modernos la defensa de algunos de los principios cínicos[4]. También se ha visto en ellos un precedente del anarquismo moderno y de algunos movimientos juveniles que se caracterizan por una actitud rebelde y un rechazo de los valores establecidos. Hoy en día se puede observar un renacer de algunos de los postulados cínicos, especialmente entre la juventud, aunque adaptados a la sociedad actual: respeto a la naturaleza y a los animales, defensa de la individualidad frente al todopoderoso Estado, rechazo de las armas y del servicio militar, crítica al consumismo capitalista, voluntariado en países del tercer mundo para vivir, dejándolo todo, casi a la manera «cínica», etc.

BIBLIOGRAFÍA

Brown, T. S., (1949), *Onesicritus,* Berkeley-Los Ángeles.

Buora, M. (1973-1974), «L'incontro tra Alessandro e Diogene. Tradizione e significato», *Atti dell'Istituto Veneto,* 243-264.

Calvo, J. L. (1988), «La filosofía helenística», en J. A. López Férez, *Historia de la literatura griega,* Cátedra, Madrid, 878-906.

Dudley, D. R. (1937), *A history of cynicism. From Diogenes to the 6th Century A. D.,* London.

Feliu, S. (1977), *Socráticos Menores. Cínicos, cirenaicos y megáricos,* Universidad de Valencia, Valencia.

Finley, M. I. (1975), «Diógenes el cínico», en Id., *Aspectos de la Antigüedad,* Ariel, Barcelona.

4. Cf. la interesante selección de textos de Sartorio, 1986, 129-162.

García Gual, C. (1987), *La secta del perro. Diógenes Laercio: vidas de los filósofos cínicos,* Alianza, Madrid.
García Gual, C. e Imaz, M. J. (1986), *La filosfía helenística,* Cincel, Madrid.
Gascó, F. (1985), «Cristianos y cínicos. Una tipificación del s. II», en J. Lomas, *Religión, superstición y magia en el mundo romano,* Universidad de Cádiz, Cádiz, 149-159.
Giannantoni, G. (1990), *Socratis et socraticorum reliquiae,* 3 vols., Bibliopolis, Napoli.
Gil, L. (1980), «El cinismo y la remodelación de los valores culturales griegos»: *Nueva Revista de la Universidad Complutense,* Madrid, 43-78.
Guthrie, W. K. C. (1988), *Historia de la filosofía griega III. Siglo* V. *Ilustración,* Gredos, Madrid.
Höistad, R. (1948), *Cynic Hero and cynic King. Studies in the cynic Conception of Man,* Lund-Upsala.
Humbert, J. (1967), *Socrate et les Petis Socratiques,* PUF, Paris.
Long, A. A. (1975), *La Filosofía Helenística,* Revista de Occidente, Madrid.
Nestle, W. (1962), *Historia del espíritu griego,* Ariel, Barcelona.
Oliver Segura, J. P. (1990), «Los gimnosofistas indios como modelos del sabio asceta para cínicos y cristianos», en A. González Blanco y J. M. Blazquez Martínez, *Antigüedad y Cristianismo,* Universidad de Murcia, Murcia.
Oliver Segura, J. P. (1991), «Diálogo del rey Alejandro con el brahmán Dándamis», en F. Gascó y J. Alvar, *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica,* Universidad de Sevilla, Sevilla.
Pajares Box, R. (1976), «Las categorías fundamentales del pensamiento cínico primitivo»: *Studia Humanistica,* 259-306.
Paquet, L. (1975), *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* Université d'Ottawa, Ottawa.
Roca Ferrer, J. (1974), *Kynikòs trópos. Cinismo y subversión literaria en la Antigüedad,* Universidad de Barcelona, Barcelona.
Rodríguez Adrados, F. (1986), *Filosofía cínica en las fábulas esópicas,* Buenos Aires.
Sartorio, R. (1986), *Los cínicos. Diógenes Laercio,* Alhambra, Madrid.
Zeller, E. (1955), *Sócrates y los Sofistas,* Nova, Buenos Aires.

ARISTÓTELES Y EL SISTEMA DEL SABER

Miguel Candel Sanmartín

I. VIDA

El creador (o principal transmisor) de unas tres cuartas partes del léxico filosófico occidental y de una porción substancial de los conceptos en ese léxico formulados, Aristóteles de Estagira, nació en la ciudad macedonia de ese nombre, fundada por los antiguos jonios en la costa oriental de la península de Calcídica (no lejos del actual territorio cenobítico del monte Atos). Sus padres, Nicómaco, médico del rey macedonio Amintas II (padre de Filipo y abuelo de Alejandro el Grande), y Festia, oriunda de Calcis, Eubea, murieron pronto, por lo que quedó al cuidado de un tutor, Próxeno de Atarnea.

Hacia el año 366 se trasladó el joven Aristóteles a Atenas, e ingresó como alumno en la Academia de Platón, en la que siguió estudios durante cerca de veinte años, hasta la muerte del fundador en el 347. Allí, en la primera «universidad» conocida en la historia, tuvo como colegas a estudiosos de la astronomía, la matemática y la ciencia natural como Heráclides Póntico, Eudoxo de Cnido, Jenócrates y Teofrasto (quien sería luego su más fiel colaborador y heredero intelectual).

Al morir Platón, sucedido al frente de la Academia por su sobrino Espeusipo, Aristóteles, al igual que Jenócrates (que sería más tarde llamado a suceder a Espeusipo) y Teofrasto, se marcha de Atenas y recala en Assos, ciudad-estado de la Tróade, en el Noroeste de Asia Menor, donde frecuenta durante tres años la corte de su amigo Hermias, tirano de la ciudad a quien había conocido también en la Academia. Muerto Hermias en una emboscada tendida por los persas, Aristóteles huye de Assos casando con Pitia, sobrina del tirano (muerta ésta, desposaría después a Herpilis, que le dio un hijo: Nicómaco).

Al cabo de dos años de su marcha de Assos (periodo que parece haber pasado en Mitilene, en la isla de Lesbos, patria de Teofrasto), Aris-

tóteles es requerido por Filipo para que ejerza en la corte de Macedonia, en Pela, como preceptor de su hijo Alejandro, tarea a la que se dedica entre el 343 y el 336. En esta última fecha, asesinado Filipo y exaltado al trono Alejandro, Aristóteles regresa a Atenas, donde con el concurso de Teofrasto funda su propia escuela en el distrito del Liceo, del que aquélla toma el nombre, y permanece allí, dictando las lecciones que constituirían luego la mayor parte de su obra conservada, hasta que al morir Alejandro en Babilonia el año 323, y por temor a represalias del partido antimacedonio, se traslada a la ciudad natal de su madre, Calcis de Eubea, donde probablemente conservaba familia y propiedades, y donde muere al año siguiente, a una edad relativamente temprana, sin haber podido culminar ni editar convenientemente su inmensa obra.

El Liceo, bajo la dirección de Teofrasto, prosiguió su actividad docente e investigadora, aunque a la larga la escuela (también llamada «peripatética» por la costumbre de sus miembros de discutir dando vueltas —*peripateîn*— al jardín de la finca) no tuvo la estabilidad de la Academia, por lo que trasladó el grueso de su actividad a Alejandría, bajo la protección del reino helenístico de los Ptolomeos. Esta dispersión de los peripatéticos tuvo como efecto la paralela dispersión de la obra escrita del fundador, lo que unido al hecho de hallarse en su mayor parte sin editar, hizo del llamado *Corpus aristotelicum* campo abonado para todo tipo de aportaciones apócrifas e interpolaciones de discípulos y comentaristas, con lo que se creó así uno de los problemas filológicos más intrincados de la literatura griega, que aún hoy día dista mucho de cualquier solución satisfactoria.

II. OBRA

Los escritos de Aristóteles constituyen en conjunto lo que podríamos considerar la primera «enciclopedia» conocida. De una parte de ellos —paradójicamente, los únicos editados en vida del autor— sólo se conservan fragmentos en citas de otros autores. Del resto —formado en su mayoría por guiones y síntesis para la lectura en clase, cuando no por «apuntes» de discípulos— ha llegado hasta nosotros una masa considerable, editada sistemáticamente por primera vez (de forma aproximada a como hoy los conocemos) por Andrónico de Rodas, director del Liceo ateniense en torno al año 70 a.C. Una gran parte de los títulos atribuidos a esas obras es responsabilidad del propio Andrónico, pues conocemos diversos catálogos entre los que hay importantes divergencias, fruto de la dispersión geográfica y el carácter provisional de los textos, tal como se señalaba al final de la sección anterior.

Las obras editadas —y hoy perdidas—, conocidas como «exotéricas» —aunque el propio Aristóteles se refiere a ellas con expresiones

como «estudios comunes» o «de divulgación» (*enkyklía*)— revestían en su mayoría la forma de diálogos, compuestos probablemente durante la estancia en la Academia. Algunos títulos: *Eudemo o acerca del alma*, *Protréptico (Exhortación)*, *Político*, *Acerca de los poetas*, *Acerca de la filosofía*, *Acerca de la justicia*. Otras obras en forma no dialogal son: *Acerca del bien*, *Acerca de las ideas*, *Sobre los pitagóricos*, *Sobre Demócrito*.

Los escritos escolares o «esotéricos» (de uso interno), supuestamente perdidos durante un tiempo hasta su recuperación por el Liceo ateniense en época de Andrónico (aunque parece que los peripatéticos de Alejandría siempre dispusieron de ellos), acabaron eclipsando por completo los diálogos y demás textos publicados en vida del autor, los cuales, al dejar prácticamente de editarse, se perdieron, de modo que sólo los escritos esotéricos han llegado hasta nosotros casi en su integridad. Este hecho no parece tener otra causa que la mayor enjundia doctrinal de unas obras sistemáticas destinadas, no al público en general, sino a especialistas, lo que las hacía mucho más interesantes y dignas de estudio para las escuelas filosóficas de la baja Antigüedad, particularmente los neoplatónicos, que acabaron siendo los más importantes exégetas del pensamiento aristotélico y los principales vehículos de su transmisión a la posteridad.

Precisamente entre los comentaristas neoplatónicos (Ammonio, Filópono y Simplicio, sobre todo) aparece una sistematización de la obra de Aristóteles que ha sobrevivido en líneas generales hasta nuestros días.

En primer término, los escritos llamados «particulares» (cartas, básicamente), que versan sobre asuntos de índole no científica.

En segundo lugar, los llamados «intermedios», de carácter científico «positivo», entre los que se contarían la mayoría de los estudios zoológicos (en razón de su carácter descriptivo, a saber: la *Historia de —o Recopilación de noticias sobre— los animales, Acerca de las partes de los animales, Acerca de la generación de los animales, Sobre la marcha de los animales*, así como una serie de pequeños tratados conocidos tradicionalmente como *Parva naturalia: Acerca de la sensación y lo sensible, Acerca de la memoria y la reminiscencia, Acerca del sueño y la vigilia, Sobre los sueños, Sobre la adivinación por los sueños*; también otros trataditos de parecidas características: *Sobre la longevidad y la corta vida, Sobre la respiración, Sobre la vida y la muerte, Sobre la juventud y la vejez*) y la recopilación de constituciones de Estados griegos (de entre las que se ha conservado la *Constitución de los Atenienses*).

Por último, los escritos «generales», u obras de contenido científico y tratamiento sistemático, divididos en «hipomnemáticos» (recordatorios o guiones de lectura) y «sintagmáticos» (estructurados como obras completas en sí mismas).

Los sintagmáticos, a su vez, se dividían, con arreglo a su forma expositiva, en diálogos (donde figurarían la mayoría de las obras exotéri-

cas) y *autoprósopa* (en que sólo habla el autor). A partir de esta categoría, constituida en tronco principal, se abren tres ramas, cada una de ellas a su vez tripartita, con arreglo al esquema siguiente:

1. *Escritos teoréticos*:
   —Teológicos (*Metafísica*).
   —Matemáticos (ninguna obra auténtica conservada).
   —Físicos (*Física*, *Acerca del cielo*, *Acerca de la generación y la corrupción*, *Meteorológicos*, *Acerca del alma*).
2. *Escritos prácticos*:
   —Éticos (*Ética eudemia, Ética nicomáquea, Gran ética*).
   —Económicos (ninguna obra auténtica conservada, aunque sí existe una, apócrifa, con ese mismo título).
   —Políticos (*Política*).
3. *Escritos instrumentales (o dialécticos)*:
   —Premetodológicos (*Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Categorías*).
   —Metodólogicos (*Analíticos segundos*).
   —Parametodológicos (*Tópicos, Refutaciones sofísticas* —hasta aquí, las cinco obras constitutivas del llamado *Órganon*—, *Retórica* y *Poética*).

Esta clasificación, aunque aproximada, no es idéntica a la que el propio Aristóteles sugiere como criterio general para la ordenación de los diferentes tipos de conocimiento. En efecto, en diversos pasajes de la *Metafísica* y de la *Ética nicomáquea* apunta a un esquema triádico como el siguiente:

a) Saber teórico: *teología, matemática, física.*
b) Saber práctico: *ética* y *política.*
c) Saber productivo: *arte-técnica.*

El criterio para distinguir entre *a*), por un lado, y *b*) y *c*), por otro, es el siguiente: el saber teórico (tal como la etimología del término griego *theoría* indica) es puramente contemplativo, no interviene en el objeto para modificarlo; los saberes práctico y productivo, en cambio, se caracterizan por su actividad transformadora. En cuanto a la diferencia entre *b*) y *c*), ésta es más sutil: radica en el hecho de que la producción tiene como objeto la realidad externa, mientras la praxis, en cambio, revierte en el propio sujeto que la realiza.

Está claro, pues, en cuál de esos apartados habría que incluir cada una de las obras antes citadas. Con una notable excepción: el *Órganon* y la *Retórica* (la *Poética*, obviamente, encaja en el apartado *c*]).

En efecto, el *Órganon* (lo que hoy llamaríamos *Lógica*) y la *Retórica* no constituyen, en la concepción de Aristóteles, saberes *substantivos*

en el sentido etimológico —aristotélico— del término: saberes que versen sobre algún *género de substancia*. Versan, por el contrario, sobre el *método* para acceder al conocimiento de (en el caso de la *Retórica*, a la convicción sobre) cualquier género de realidad (aunque la *Retórica* contiene también, paradójicamente, a modo de «instrumento del instrumento», importantes núcleos de conocimiento substantivo en esferas como la psicología y la ética). De ahí que la clasificación de los comentaristas neoplatónicos que hemos visto más arriba confine esos escritos en el apartado de los puramente *instrumentales*. Esto, como veremos, tiene su importancia para valorar la considerada obra filosófica por antonomasia de Aristóteles, a saber, la *Metafísica*.

En el apartado de la producción atribuida a nuestro autor cabe mencionar, por último, una serie de obras apócrifas: *Problemas, Mecánicos, Económicos, Acerca del mundo* (asociado tradicionalmente a *Acerca del cielo*), *Sobre el aliento, Sobre el movimiento de los animales, Historia de las plantas, Fisiognómicos, Sobre las virtudes y los vicios, Retórica a Alejandro*. Estos títulos, sin embargo, no delimitan claramente la producción genuinamente aristotélica de la que no lo es: otras obras o partes de obras tradicionalmente consideradas auténticas siguen dando pie a controversias sobre su autoría real, siendo el caso más notable la llamada *Gran ética* (probablemente una recopilación de tesis éticas aristotélicas elaborada en el Liceo poco tiempo después de la muerte del maestro).

III. DOCTRINA

La apariencia enciclopédica de la obra de Aristóteles, tal como se desprende de las simples consideraciones bibliográficas del apartado anterior, ha impresionado desde siempre a los estudiosos y ha sido, con toda probabilidad, uno de los más firmes puntales de su prestigio milenario. ¿Corresponde esa apariencia enciclopédica a un estado de cosas real, o, dicho de otro modo, constituyen los escritos de Aristóteles un verdadero *sistema*? Las distintas y contradictorias respuestas a esta pregunta configuran en gran parte el debate contemporáneo sobre la cuestión aristotélica.

O. Hamelin (1931), ya desde el título de un libro clásico, se alinea con la tradición afirmando la existencia de un sistema aristotélico. Paralelamente, W. Jaeger (1955), como quien arroja una piedra en un estanque, rompe la tersa imagen secular de una doctrina acabada y cerrada sobre sí misma para hacernos revivir la trabajosa formación de un pensamiento cambiante y escindido hasta el desgarro entre dos ideales contrapuestos y quizá irreconciliables: el platónico deductivismo de lo singular a partir de lo universal y el espíritu inductivo de la filosofía natural presocrática.

De la mutua fecundación a que esas dos interpretaciones antagónicas, la sistemática y la evolutiva, se han sometido a lo largo del siglo brota como fruto historiográfico para el próximo milenio una imagen de Aristóteles en que la vocación sistematizadora acaba dando coherencia a una diversidad de puntos de vista más complementarios que antitéticos, pero sin duda distintos y nacidos a lo largo de un proceso de evolución no exento de rupturas. De esa evolución se pone hoy, sin embargo, entre paréntesis el orden postulado por Jaeger, a saber, una primera etapa platonizante seguida de una madurez y una vejez progresivamente entregadas a los estudios empíricos. Se tiende a pensar, en cambio, que Aristóteles nunca fue un «amigo de las formas» y que desde el principio se interesó mucho más por el dinamismo de la naturaleza que por la imperturbable identidad de las ideas consigo mismas.

1. *La física*

En efecto, si se hace un balance de los temas más profusamente tratados por nuestro autor, se aprecia una clara predilección por todo lo que tiene que ver con los seres que él mismo llama «mudables y separados». «Separados», en el sentido de dotados de existencia independiente (a diferencia de las entidades matemáticas, por ejemplo, incapaces de subsistir por sí mismas al margen de la realidad material o de la mente que las concibe). «Mudables», en el sentido de sometidos a cambio, incluso a las formas más extremas de éste, como la generación y la destrucción o corrupción (a diferencia de las supuestas substancias divinas, ajenas al paso del tiempo y carentes de partes susceptibles de separación). Pues bien, esos seres mudables y separados son los seres naturales, objeto de la física o filosofía natural.

De esta simple comparación entre saberes teóricos (física, matemática, teología) mediante la caracterización de sus objetos se desprende una visible diferencia entre la ontología aristotélica y la platónica. Platón utiliza la mayor o menor inmunidad al cambio como criterio para ordenar jerárquicamente los distintos tipos de realidad: la cima ontológica, identificada con la divinidad, la ocupan para él los seres inmutables, tanto más divinos cuanto menos sujetos a mudanza; ahora bien, el prototipo de inmovilidad lo constituyen los entes matemáticos. Aristóteles, por contra, da prioridad al criterio de separación o independencia: cuanto más capaz de subsistir por sí mismo, más alto rango ontológico ocupa un ser; por eso la divinidad es antes subsistente que inmóvil, y sólo porque es plenamente autosuficiente no necesita moverse en persecución de nada ajeno a ella. Son, por consiguiente, más dignos de estudio los entes naturales, aunque mudables, que los matemáticos, que carecen de la existencia independiente de aquéllos.

a) El movimiento

Más aún: Aristóteles, en el fondo, hace del movimiento mismo un rasgo ontológico positivo, al utilizarlo como paradigma de la dimensión definitoria de todo tipo de realidad: el *acto*, *enérgeia* (de donde nuestro término «energía»), que no es, en definitiva, más que un movimiento realizado o, dicho de otro modo, la realización de las cosas en su estado de culminación. Sólo en la medida en que el movimiento es un proceso inconcluso (en el sentido de que, teniendo una meta, no la ha alcanzado aún) merece ser adscrito a la esfera de lo negativo, del *no-ser*.

Aristóteles, en consecuencia, repite constantemente a lo largo de sus obras de filosofía natural el siguiente adagio: «[...] la naturaleza es principio de movimiento (y de reposo)». Y, de hecho, sus «Lecciones orales sobre la naturaleza» (*Física*) versan de una manera u otra sobre los procesos de cambio.

El primer rasgo de esos procesos que llama la atención de nuestro autor es uno puesto ya de manifiesto por Empédocles de Acragas (hoy Agrigento): el cambio se da siempre entre *contrarios*, es decir, como paso de una determinada manera de ser a otra manera de ser opuesta a la primera. Ahora bien, vista así la cosa, parecen tener razón los filósofos eleáticos (Parménides, Zenón, Meliso) cuando niegan la realidad del movimiento, al que reducen a mera apariencia o, más bien, a ilusión subjetiva. Pues ¿en virtud de qué puede algo convertirse en su contrario, que es tanto como anularse a sí mismo? ¿Cómo el ser puede devenir noser? O bien ya albergaba el no-ser en sí mismo (con lo que no era realmente lo que aparentaba), o bien hay una intervención exterior que lo aniquila. Esto último parece más verosímil. Pero entonces surge una nueva dificultad: ¿por qué los cambios suceden habitualmente siguiendo unas pautas determinadas, por qué los contrarios entre los que tiene lugar el cambio no son simplemente el uno la negación del otro (lo que abriría un abanico infinito de posibilidades de mutación), sino también, casi siempre (la excepción, como veremos, son los llamados cambios substanciales), la simultánea afirmación de algo distinto pero que comparte ciertos rasgos comunes con su opuesto (como no se cansa de repetir Aristóteles, «a cada cosa le corresponde una contraria y sólo una»)? Si la única causa o factor del cambio fuera una entidad externa a la que cambia, la infinitud y aleatoriedad de las influencias externas posibles nos privaría de toda garantía de que las mutaciones siguieran aquellas pautas que hacen previsibles ciertos rasgos del estadio final a partir del estadio inicial, tal como sucede habitualmente.

La conclusión de Aristóteles es, por consiguiente, ésta: el cambio no adopta una estructura diádica sino triádica. El cambio no es simplemente el desplazamiento de un estado por otro cualquiera, sino la adopción sucesiva de (al menos) dos estados opuestos (pero no heterogéneos) por un substrato que permanece a través de la sucesión de

aquéllos. En apoyo de esta tesis, Aristóteles recurre en el libro I de la *Física* al análisis de las expresiones con que se enuncian habitualmente los procesos de cambio. De ese análisis se desprende que, frente a la expresión elíptica «el iletrado se hace letrado», por ejemplo (que nos llevaría a identificar el cambio con una simple sucesión de contrarios sin nexo mutuo alguno), resulta más precisa la descripción contenida en enunciados del tipo «el hombre iletrado se hace letrado», donde «el hombre» designa ese substrato permanente que impide que haya solución de continuidad entre el hecho de ser iletrado y su opuesto. Al estado inicial, entendido como carencia del estado final, lo llama Aristóteles *privación* (*stérēsis*); al estado final, *forma* (*eîdos, morphḗ*); y al elemento subyacente que garantiza la continuidad entre ambos, *sujeto* (*hypokeímenon*). El cambio, pues, no es la pura aniquilación de algo para dar paso a algo distinto, sino la *transformación* (literalmente, «paso de una forma a otra») de algo que en cierto modo permanece constante.

Según el nivel ontológico de las cosas afectado por el cambio, éste puede ser de cuatro clases: *substancial* o *entitativo*, *cuantitativo*, *cualitativo* y *local*. Si tenemos en cuenta el carácter triádico de la estructura de toda mutación, hemos de considerar que en el cambio de lugar (*phorá*), el substrato está constituido por el cuerpo móvil con todos sus atributos intrínsecos (atributos que no sufren modificación alguna por el hecho de que el cuerpo pase de una posición a otra). En la mutación cualitativa o alteración (*allíōsis*), la entidad sujeta a cambio se ve afectada en alguna de sus características inherentes aunque inesenciales, no ya meramente en su posición relativa a otras cosas; el substrato del cambio, por tanto, es la propia entidad, pero no en su integridad, sino en aquellas de sus dimensiones esenciales susceptibles de recibir tal o cual complemento cualitativo. El cambio cuantitativo (que, para Aristóteles, afecta más profundamente al que lo sufre que la alteración cualitativa, al revés de como plantea el asunto la filosofía moderna) supone la pérdida o ganancia de materia por parte del substrato, y es precisamente esa disminución o aumento de uno de los constituyentes fundamentales de toda substancia natural (corpórea), la *materia* (*hýlē*), lo que hace que este tipo de cambio sea considerado cuasi substancial; su substrato es, en cierto modo, el *eîdos*, forma o estructura esencial constitutiva de la entidad en cuestión, que se mantiene inalterada mientras el aumento o disminución no rebasen cierto umbral crítico. El cambio substancial, por último, en cualquiera de sus dos sentidos, como generación (*génesis*) o como destrucción (*phthorá*), consiste respectivamente en la adopción o pérdida de una *forma* o esencia por la materia integrante del ente que cambia, materia que desempeña aquí el papel que le es más propio, a saber, el de sustrato último de la transformación. En contrapartida a su radicalidad, este tipo de cambio no se da entre dos estados contrarios igualmente bien definidos, pues no hay una única forma que pueda considerarse contraria a la forma que se

pierde; cuando un ser humano muere, no puede decirse que el estado de corrupción en el que cae su cuerpo haya de ser necesariamente éste o aquél, o que estar muerto sea lo contrario de ser hombre: con igual derecho podría decirse que es lo contrario de ser caballo o árbol.

Ahora bien, la estructura triádica: *substrato* (por lo general, sinónimo de *materia*)-*forma-privación* tiene el inconveniente de ser una formulación *estática*, a la que escapa el aspecto puramente procesual (el *paso* de la privación a la forma, es decir, del no-ser al ser, y viceversa). Por ello, reducida al binomio *materia-forma* (*hýlē-morphḗ*, de donde el término «hilemorfismo» con que se conoce la teoría), sirve sobre todo a Aristóteles en su metafísica para explicar, frente a las aporías de la teoría de las ideas, la presencia de determinaciones únicas universales en múltiples seres singulares. Como formulación propiamente *dinámica*, recurre Aristóteles en su física al binomio *potencia-acto* (*dýnamis-enérgeia* o *dýnamis-entelécheia*, literalmente: *capacidad-efectividad* o *capacidad-consumación*). Así como el binomio *materia-forma* permite romper el bloqueo conceptual al que el monismo parmenídeo había sometido el significado de «ser», el binomio *potencia-acto* facilita una tarea análoga por lo que respecta a la negación eleática del cambio. En efecto, la caracterización por Parménides de lo no acaecido como mero *no-ser* hace inconcebible su transformación ulterior en *ser*, pues no se ve cómo algo puede generar su propia negación (aunque, como en este caso, se trate de una negación de la negación). En cambio, la caracterización aristotélica de lo que aún no es como «aquello que puede ser» (*potencia*), es decir, como un estadio de la realidad inexistente en un cierto sentido, pero existente en otro, estadio ontológicamente intermedio entre la pura nada y el ser efectivo o actual (*acto*), permite dar razón del fenómeno natural por antonomasia.

Pero, por supuesto, no basta establecer el *terminus a quo* del cambio (a saber, la potencia), por un lado, y el *terminus ad quem* (el acto), por otro. Es preciso hacer concebible y expresable coherentemente, sin reducirla a mera yuxtaposición de momentos estáticos, la volátil naturaleza procesual, fluida, de la mutación. De nada sirve para ello, como a menudo se ha hecho en la interpretación de Aristóteles, definir el cambio como «paso de la potencia al acto». Primero, porque «paso» no es sino un sinónimo de «cambio», con lo que se viola la regla de que el *definiendum* no debe aparecer en el *definiens*. Segundo, porque el cambio (identificado con el «paso») queda así fuera del campo cubierto por las categorías ontológicas que pretendían acotarlo, pues no es ya ni potencia ni acto, sino un misterioso *tertium quid* intermedio entre éste y aquélla (a saber, el *paso* de la una al otro).

Por supuesto, la fórmula empleada por Aristóteles para definir el movimiento (entendido como sinónimo de cambio en general) es mucho menos roma conceptualmente que la aludida en el párrafo anterior. Dice, en efecto: «La consumación [*entelécheia*] de lo que es en potencia,

en cuanto tal, es el movimiento» (*Física*, III 1, 201a10-11). O también: «Digo que el movimiento es la efectividad [*enérgeia*] de lo [que es] en potencia en cuanto tal» (*Metafísica*, K 9, 1065b16). Parafraseando estas fórmulas, escribe atinadamente Pierre Aubenque (1967): «El movimiento no es tanto la actualización de la potencia cuanto el acto de la potencia, la potencia en tanto que acto, es decir, en cuanto su acto consiste en estar en potencia». Que no se trata aquí de una interpretación anacrónicamente «dialéctica» lo confirma el propio Aristóteles en pasajes como éste: «El movimiento no reside en la forma, sino en lo movido, o sea, en lo móvil considerado en acto» (*Física*, V 1, 224b25-26). O, más claramente aún: «El movimiento es el acto de lo que no ha alcanzado su fin» (*Acerca del alma*, III 7, 431a6-7).

Como se ve, Aristóteles manifiesta en el tratamiento del problema del cambio, es decir, en el tema central de la física, un rasgo típico de su filosofía que la tradición ha perdido con frecuencia de vista al despachar su pensamiento con la fácil etiqueta de «esencialismo»: el rechazo de la univocidad de los conceptos más genéricos (propiamente, «transgenéricos»), en la que había tropezado la filosofía eleática, primero, y el platonismo después. Ni la *materia* es pura indeterminación en sentido absoluto (lo que nos impediría incluso concebirla), sino sólo en relación con una determinada estructura de rango ontológicamente superior que la determina, ni la *forma* es puro orden transparente e inmediatamente inteligible, sino sólo en relación con el substrato irreductiblemente «cósico» por ella estructurado. Otro tanto cabe decir de la mutua oposición entre potencia y acto: su mutuo recubrimiento es la otra cara de su mutua oposición, y esa dualidad de relaciones aparentemente incompatibles es la que abre el espacio conceptual necesario para dar cabida a la noción de movimiento.

b) Espacio y tiempo

A diferencia de la física moderna, cuyo análisis matemático de los fenómenos la lleva a postular el espacio y el tiempo como magnitudes primitivas de las que se deriva sintéticamente el movimiento, el estudio aristotélico de la naturaleza parte, según hemos visto, del movimiento como dato primordial, a partir del cual se obtienen las categorías de lugar (*tópos*) y tiempo (*chrónos*), no como marcos absolutos, ontológicamente independientes del movimiento a la manera newtoniana, sino inseparables del ser móvil y corpóreo, del que son otras tantas determinaciones.

En efecto, como indican todos los términos griegos empleados por Aristóteles para expresar lo que nosotros llamamos espacio —básicamente, *tópos* y *chóra*, que Bonitz[1] considera con razón sinónimos—, la noción aristotélica de esa magnitud física es indisociable de la noción de

1. Bonitz (ed.), en Bekker, Bonitz, Gigon (eds.) (1831-1987), vol. V.

cuerpo e inasimilable a la idea de *vacío*, a diferencia de lo que ocurre en nuestra física a partir, al menos, de Newton. El espacio-lugar aristotélico no es, pues, un receptáculo carente de toda propiedad distinta de la pura extensión geométrica, sino el conjunto de las masas corpóreas sensibles que delimitan a cada uno de los cuerpos. Por ello el tratado cosmológico *Acerca del cielo* comienza diciendo: «Es evidente que la ciencia de la naturaleza versa casi toda ella sobre los cuerpos y las magnitudes y sobre sus propiedades y movimientos» (*Del cielo*, I 1, 268a1-3). Por ello también sostiene Aristóteles en ese mismo tratado que fuera del mundo no hay lugar ni tiempo: en efecto, al margen de él no existe, por definición, ningún cuerpo, y sin cuerpos no existe tampoco el movimiento ni, por ende, sus constituyentes espacio-temporales.

En un nivel de abstracción algo superior, la corporeidad del espacio puede concebirse también —según hemos visto en el último texto citado— como *magnitud* (*mégethos*). En ésta se reduce el cuerpo a su aspecto puramente cuantitativo, a extensión; aunque no entendida como *puro vacío*, antes al contrario, como *pura plenitud*. Pues bien, una característica fundamental de la magnitud es la *continuidad* (*tò synechés*), definida como la propiedad por la que los límites de dos cosas (o partes de una cosa) se identifican formando unidad (*Física*, V 3, 227a11-12). Ahora bien, la continuidad es de suma pertinencia, tanto para resolver las aporías eleáticas que hacían parecer inconsistente la noción misma de movimiento y abocaban, por tanto, a la negación de su existencia, como para refutar las teorías atomistas que pretendían embotar el filo dialéctico de Zenón postulando límites físicos a la dicotomía.

La continuidad inherente a todas las magnitudes impide, en efecto, la resolución de éstas en una suma de elementos infinita, incalculable y, por ello mismo, inabarcable, tanto para el pensamiento como para el cuerpo que hubiera de recorrerla. Pues siempre que se divide una magnitud se obtienen otras tantas magnitudes que, siendo finita la primera, serán, con mayor motivo, finitas a su vez, tanto en número como en extensión. Resulta entonces, por un lado, que la imposibilidad de obtener, a partir de una extensión, porción alguna de ella que sea inextensa, elimina la idea misma de suma infinita de porciones, pues sólo podría ser tal una contradictoria suma de magnitudes carentes de magnitud (única manera de que, en un espacio finito, cupieran infinitos elementos). Y queda patente también, por otro lado, que no hay necesidad alguna de detenerse, como los atomistas, en la división de las magnitudes para evitar su disolución en la nada, pues por lejos que llevemos la dicotomía nunca obtendremos como resultado de ella una pura inextensión.

De la continuidad de las magnitudes en sentido espacial se sigue análoga propiedad para su dimensión temporal. Dimensión temporal, por cierto, que Aristóteles, partiendo siempre de la noción primordial

de mutación, define como «número del movimiento con arreglo a la anterioridad y la posterioridad» (*Física*, IV 11, 219b1-2, 220a24-25), «pero no el número con el que numeramos, sino el que se va obteniendo en la numeración» (*Física*, 220b8-9). En otras palabras: el tiempo es el movimiento en cuanto medido; no la medida abstracta (el número puramente matemático con el que contamos) ni tampoco el resultado final de la medición (pues eso lo reduciría a espacio o distancia recorrida), sino la medición en acto, el flujo del contar o numerar los hitos del cambio. La continuidad de ese flujo viene dada por el *instante* (*tò nûn*), que, como el punto en la línea, es el límite común, la unidad entre partes o períodos consecutivos.

De todos modos, la medición es en cierto modo recíproca: tanto podemos decir que numeramos el movimiento con arreglo al tiempo como que medimos el tiempo merced al movimiento. Pero no hay aquí circularidad: el movimiento por el que, más que medir, adquirimos conciencia del flujo temporal es uno tal que, gracias a su perfecta regularidad, sirve de patrón para todos los demás movimientos; de modo que, al calibrar con él el tiempo, obtenemos un paradigma que nos permite asignar unívocamente valor temporal a cualquier otro movimiento. Aristóteles piensa, como es obvio, en el movimiento presuntamente invariable de las estrellas.

c) El universo

El movimiento circular de la bóveda celeste desempeña un papel crucial en la concepción aristotélica del mundo. No sólo como «reloj universal» cuya secuencia regularísima nos proporciona el cuadro temporal en el que acontece y por el que se mide la sucesión de todos los fenómenos naturales. Su trayectoria circular, cerrada sobre sí misma y, por tanto, sin un punto de partida y un punto de llegada discernibles y opuestos entre sí, denota en el cuerpo o cuerpos celestes que la describen una naturaleza imperecedera, radicalmente distinta de los cuerpos de aquí abajo, que se mueven en direcciones rectilíneas y sentidos opuestos (ascendente en el caso del fuego y descendente en el de la tierra, por ejemplo) y que, por esa misma capacidad de oscilar entre estados contrarios, se hallan sujetos a generación y a corrupción.

En efecto, siguiendo con la prioridad asignada al movimiento como fenómeno característico de los entes naturales (los cuerpos) y estableciendo en consecuencia una correlación entre movimientos simples y cuerpos simples, llega Aristóteles a concebir el universo en su conjunto como formado por una serie de cinco cuerpos primordiales (también llamados *elementos*, *stoicheîa*) ordenados en capas esféricas concéntricas, a saber: cuerpo celeste o *éter*, dotado de movimiento circular regular e incesante; *fuego*, dotado de movimiento rectilíneo absolutamente ascendente (pero incapaz de penetrar en la capa de éter); *aire*, con mo-

vimiento rectilíneo ascendente hasta situarse en la región inmediatamente inferior al fuego; *agua*, con movimiento rectilíneo descendente hasta situarse en la región inmediatamente inferior al aire; y *tierra*, con movimiento rectilíneo absolutamente descendente hasta alcanzar la región central del universo, en la que permanece inmóvil.

Los cuatro elementos mencionados en último lugar, postulados por Empédocles, constituían el armazón de las cosmologías de la época, tal como atestigua el *Timeo* platónico. La innovación introducida por nuestro autor en ese esquema (cf. *Acerca del cielo*, libro I) se ceñía esencialmente a la adición del quinto elemento, el *éter*, llamado por Aristóteles «cuerpo primero» y conocido tradicionalmente como *quinta essentia*. Es ésta, según él, la substancia constitutiva de los astros y de los espacios interestelares hasta la órbita de la luna inclusive. Su movimiento presuntamente circular (simple en el caso de las estrellas, fijas en la última esfera celeste que envuelve al resto, compuesto en el caso de los planetas, el sol y la luna, que se suponían movidos por una combinación de esferas homocéntricas pero heteroaxiales respecto de la última) es, como hemos visto, garantía de su perennidad. Su impulso (o mejor, la atracción que lo hace girar incesantemente sobre sí mismo) procede, según explica Aristóteles en la *Metafísica* (libro 7-8), de un *primer motor inmóvil* respecto del cual el cielo es el *primer movido*, aunque con un movimiento (el circular) que es lo más parecido a la inmovilidad. Los cuatro elementos restantes, ordenados por debajo del éter en capas concéntricas hasta llegar a la tierra, inmóvil en el centro del universo, son los responsables de los cambios desordenados y azarosos que tienen lugar en el mundo sublunar (y que Aristóteles estudia en los *Meteorológicos*, en *Acerca de la generación y la corrupción* y en el resto de obras de filosofía natural). Pese a que su movimiento propio tiende a ordenarlos concéntricamente en cuatro capas correspondientes a sus respectivos *lugares naturales*, en los que cada elemento habría de permanecer indefinidamente en reposo, lo cierto es que las oscilaciones en la posición de los astros (el sol y la luna, sobre todo) con respecto a la tierra y demás elementos no uránicos hace que ese equilibrio se rompa siguiendo el ciclo anual de las estaciones, con sus innumerables y variadas combinaciones de movimientos y alteraciones desordenados. Como fruto paradójico de esas mutaciones caóticas surge la vida, organización compleja y extraordinariamente ordenada de elementos sublunares que, a la postre, acaba disgregándose por la tendencia de cada uno de ellos a volver a su lugar natural.

d) El alma

El estudio del alma o *soplo vital* (*psyché*) constituye dentro de la obra aristotélica la clave de arco en que se apoyan, por un lado, los estudios de biología y, por otro, los de psicología y teoría del conocimiento. En

efecto, a diferencia de la psicología platónica, con su división del alma en tres especies, *apetitiva*, *impulsiva* y *racional*, Aristóteles, recogiendo una distinción introducida por su amigo Jenócrates, segundo escolarca de la Academia, asigna también al principio vital una función que hoy nos parece obvia: la *vegetativa*, responsable de la nutrición y el crecimiento. Por lo que hace al resto de funciones, el pensamiento aristotélico parece, como explica F. Nuyens (1973), haber pasado por diferentes fases. Pero a fin de cuentas, en el tratado *Acerca del alma*, su obra más madura sobre el tema, queda firmemente establecida una cuádruple distinción, no de especies o partes, como en Platón, sino de meras funciones, a saber: *nutritiva* (*threptikón*), *sensitiva* (*aisthētikón*), *intelectiva* (*dianoētikón*) y *motriz* (*kínesis*). Recubriendo tanto la función intelectiva como la sensitiva (calificadas también de vez en cuando, al modo platónico, de *racional* e *irracional*, respectivamente), aparece la función *desiderativa* (*orektikón*), que se manifiesta tanto en el *apetito* (*epithymía*) y el *impulso* (*thymós*), propios de la función sensitiva, como en el *querer* (*boúlēsis*), propio de la función intelectiva o *racional* (*logistikón*). La función intelectiva, a su vez, se divide en dos específicas: la *científica* (*epistemonikón*) o *teórica* y la *calculadora* (*logistikón*), también llamada *opinativa* (*doxastikón*) o *práctica*. Y a caballo entre la función sensitiva y la intelectiva se halla la *imaginativa* (*phantastikón*) (cf., por ejemplo, *Acerca del alma*, III 9, 432a22-b7).

Todas estas funciones vitales y las correspondientes potencias o facultades que las hacen posibles aparecen superpuestas en orden creciente de «inmaterialidad», por lo que permiten establecer entre los seres vivos una jerarquía en cuya base se hallan las plantas (dotadas tan sólo de vida vegetativa) y en cuya cúspide figura el hombre, del que es propio el entendimiento práctico (el entendimiento teórico es, como afirma Aristóteles hacia el final de la *Ética nicomáquea*, propio de los dioses, aunque el hombre participa a su modo de él).

El hombre es, pues, para Aristóteles un animal dotado de una facultad divina. Es fácil ver cómo la extrapolación a partir de este punto y, en general, de la ordenación jerárquica de los seres en función de su similitud con la divinidad, pudo hacer de la filosofía aristotélica, primero, material reciclable por el neoplatonismo dentro de su visión emanatista de la formación del mundo y, posteriormente, soporte racional de las grandes religiones monoteístas, islam y cristianismo.

La teoría aristotélica del alma, con su gradación de facultades sensoriales e intelectuales, unida a la teoría hilemórfica y actopotencial (en virtud de la cual el alma es al cuerpo como la forma a la materia o el acto a la potencia), permite disponer de una elaborada concepción del proceso cognoscitivo que es, sin duda, la más refinada de toda la Antigüedad. En efecto, a partir de un primer estadio, en que el órgano corporal correspondiente queda afectado, en función de su propia estructura, por las cualidades formales del objeto sentido, ciertos animales

retienen gracias a la memoria la impronta de esas cualidades; de la acumulación de impresiones en la memoria brota en ciertos casos, como en el del hombre, la experiencia (*empeiría*); a continuación, la fantasía recrea las sensaciones de manera que la distinción entre la forma cualitativa retenida y el substrato material del que procede se hace más nítida, y preparan el camino al conocimiento intelectual. Éste se produce, no tanto porque un proceso de abstracción (*aphaíresis*) de corte empirista haya ido despojando a las impresiones sensoriales (mediadas por las imágenes de la fantasía) de sus particularidades concretas y materiales, sino porque el alma posee, más allá de la especificidad de cada sentido, una facultad genérica, indiferenciada, que «no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad», por lo que «no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir», pues «lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena» (*Acerca del alma*, III 4, 429a20-24). Esa potencialidad, que Aristóteles llama *entendimiento pasivo* (*noûs pathētós*) es una especie de receptáculo de puras formas que, a diferencia de la materia inerte, no se identifica permanentemente con ninguna de ellas, sino sólo en el momento en que el entendimiento activo (*nous poiētikós*), siempre actual, coeterno con el universo, actualiza en él la inteligibilidad de una forma despojada de toda particularidad y, por tanto, universal (*kathólou*). Ese entendimiento activo, que ha recibido múltiples y opuestas interpretaciones dado el parco tratamiento que Aristóteles le dispensa (*Acerca del alma*, III 5, 430a10-25), puede muy bien asimilarse a la *actualidad* del mundo objetivo, que se le impone al entendimiento meramente potencial de cada individuo.

La última sección del tratado sobre la vida estudia la facultad cinética de los animales, y abren así paso a los prolijos estudios zoológicos de carácter descriptivo, que ocupan una parte substancial del *Corpus*. En esencia, dice Aristóteles que el «motor inmóvil» del ser vivo es el objeto deseable o «bien práctico», que mueve a su vez al deseo (*órexis*), «motor móvil», el cual, iluminado por el entendimiento práctico que lo convierte en acto volitivo (*boúlēsis*), acaba moviendo al animal.

2. *La dialéctica (lógica)*

Las técnicas de argumentación que la actividad política y judicial de Atenas había contribuido a desarrollar durante siglo y medio de democracia habían sido elevadas por la Academia, bajo la designación de *dialéctica*, a forma suprema de conocimiento. Aristóteles recoge esa herencia, pero despojándola de contenido epistemológico substantivo para devolverle su función auxiliar, aunque no por ello menos fundamental, tanto para la práctica retórica (de la que había nacido la dialéctica) como para la teoría científica.

Aristóteles define la dialéctica como un ejercicio consistente en la construcción de un razonamiento (es decir, un «discurso en el que, sen-

tadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez [*symbaínei*], a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido») basado en supuestos *plausibles* (*éndoxa*) (*Tópicos*, I 1, 100a25-b1). Pero —y aquí sienta realmente Aristóteles las bases de su epistemología— esa modesta técnica de discusión, al ampliar el campo de la argumentación más allá del estrictamente científico (es decir, el de la *demostración*, basada en supuestos *verdaderos*), permite situarse por encima de la especificidad de cada ciencia y someter a escrutinio sus fundamentos, pues «a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento —científico— en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos [...] y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno»; la dialéctica, pues, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, «abre camino a los principios de todos los métodos» (*Tópicos*, I 2, 101a36-b4).

Aquí aparece, más de dos mil años antes de Kant, una concepción del saber supremo no como supremamente cierto y apodíctico, al modo platónico o racionalista, sino como tentativo y crítico, condenado a perenne provisionalidad en contrapartida a su ilimitada generalidad.

a) Aserción e inherencia

En los *Tópicos* da Aristóteles el primer paso hacia la constitución de *esquemas formales* de argumentación que permitan el doble logro, técnico y especulativo, de «automatizar» el discurso y revelar sus estructuras fundamentales, como ha venido siendo tarea de la lógica en su secular empresa de formalización del lenguaje y de análisis formal del pensamiento.

En efecto, partiendo de la discusión de los llamados *problemas*, enunciados disyuntivos interrogativos del tipo: «¿Es o no es verdad tal cosa?», Aristóteles propone una serie de fórmulas tipo (los *tópoi* o *lugares comunes*) a las que reducir cualquier problema planteado, de forma que su solución resulte lo más automática posible.

Ahora bien, la naturaleza de las cuestiones susceptibles de este tipo de discusión es tal que su enunciación ha de adoptar la forma de lo que Aristóteles llama *apóphansis*, «manifestación», «declaración» o, simplemente, *aserción*: referencia a un hecho esencialmente independiente de la actitud de quien lo enuncia (*objetivo*). Sólo los enunciados con ese tipo de referencia pueden considerarse, según Aristóteles, *verdaderos* o *falsos*. Y su característica formal, tal como se expone en la obrita lógico-gramatical titulada *Sobre la interpretación*, es que consten de dos núcleos semánticos conectados como nombre y verbo, es decir, de manera que se afirme (o se niegue) la *inherencia actual* (no tanto en el sentido de «*presente*» como en el de «*efectiva*») de la realidad designada por el término verbal (*predicado*) a la designada por el término nominal (*sujeto*). Esa inherencia viene expresada, básicamente, por el verbo (o

mejor, núcleo verbal) «*ser*», *eînai* (aunque en los *Analíticos primeros*, obra de madurez, predomina el uso de «*darse* (*A*, predicado) *en* (*B*, sujeto)» (*hypárchein tò A tôi B*). Junto al valor *copulativo* —que en griego no requeriría expresión verbal ninguna, pues la morfosintaxis de la oración nominal lo lleva implícito—, tanto *eînai* como *hypárchein* comportan un valor *existencial* en sentido lato que hace a la lógica aristotélica inseparable de la semántica y la ontología.

Pues bien, en los *Tópicos* se dividen los problemas según el tipo de inherencia expresado por el núcleo verbal entre sujeto y predicado. Cuatro son los casos contemplados:

—Que el predicado sea *esencial y coextensivo* respecto al sujeto. Un tal predicado es *definición* (*hóros, horismós*) del sujeto.

—Que sea *inesencial pero coextensivo*. Un tal predicado es *propio* (*ídion*) del sujeto.

—Que sea *esencial pero no coextensivo*. Un tal predicado es *género* (*génos*) del sujeto.

—Que sea *inesencial y no coextensivo*. Un tal predicado es *accidente* (*symbebēkós*) del sujeto.

Siguiendo este mismo orden, procede Aristóteles al análisis de una enorme variedad de proposiciones, teniendo como guía el criterio de que la demostración del miembro afirmativo del problema es de dificultad decreciente en los sucesivos tipos de inherencia, a la inversa que la demostración del miembro negativo (*v.g.*: lo más difícil de probar y más fácil de refutar es la justeza de una definición, al revés que la justeza de un atributo accidental).

b) Aserción e inferencia

En los *Analíticos primeros* alcanza Aristóteles una cota de análisis formal que no sería superada hasta Leibniz: la *silogística*, o método de inferencia de una proposición nueva a partir de otras dos proposiciones dadas, constituida aquélla por dos de los tres términos que aparecen en éstas.

Es ésta la parte más propiamente lógica (*analítica*) de su obra, aunque su desarrollo presupone el breve tratado *Sobre la interpretación*, antes mencionado. Éste, en efecto, junto a conceptos semánticos y gramaticales básicos como los de sinonimia y homonimia, nombre, verbo, enunciado, aserción, afirmación y negación, introduce la noción de cuantificación de los términos: sobre la base de la oposición primaria entre *universal* («lo que es natural que se predique sobre varias cosas») y *singular* (lo que sólo puede predicarse de una), distingue entre los de la primera clase aquellos que se predican universalmente, dando lugar a enunciados *universales*, afirmativos o negativos, del tipo: «Todo hom-

bre es justo» o «Ningún hombre es justo», y aquellos que se predican restringidamente, dando lugar a enunciados *particulares*, igualmente afirmativos o negativos, del tipo: «Algún hombre es justo» o «Algún hombre no es justo». (La tradición ha simbolizado esos cuatro tipos de enunciados, respectivamente, con las letras *A*, *E*, *I*, *O*.)

Se oponen luego entre sí de dos en dos las cuatro clases de proposiciones a partir de la oposición fundamental existente entre afirmativas y negativas, oposición llamada *contradicción* (*antíphasis*) si no sólo los núcleos verbales indicadores de inherencia, sino también los cuantificadores son de signo opuesto (*A-O* y *E-I*), y *contrariedad* (*enantiótēs*), cuando se da sólo lo primero (*A-E*). La relación de contradicción es tal que la verdad de uno de sus miembros entraña necesariamente la falsedad del otro y viceversa. La de contrariedad admite la falsedad simultánea de ambos, pero no su simultánea verdad (punto en que la lógica aristotélica se aparta de la pureza formal, pues si prescindimos de la connotación existencial que lastra el indicador de inherencia en Aristóteles, *A* y *E* son compatibles). Otra relación, no ya de oposición, sino de *consecución* (*akoloúthēsis*), y que tampoco resulta admisible en su integridad desde un punto de vista estrictamente formal, es la implicación de *I* por *A* y de *O* por *E*, que hace que la verdad de las universales comporte la de las particulares respectivas, y la falsedad de éstas, la de aquéllas.

También en *Sobre la interpretación* introduce Aristóteles los enunciados llamados posteriormente *modales*, caracterizados por una mayor especificación del grado de inherencia o (lo que en Aristóteles viene a ser lo mismo) existencia del predicado en el sujeto, a saber: la *necesidad* o *posibilidad* de la predicación, y sus opuestos. Por analogía con las proposiciones asertóricas cuantificadas, se establecen otras tantas relaciones de contradicción (entre *necesario* y *no necesario*, *posible* e *imposible*), de contrariedad (entre *necesario* e *imposible*) y de consecución (entre *necesario* y *posible*, *imposible* y *no necesario*).

Con todos estos elementos, más unas sencillas reglas de conversión de las proposiciones (reversibilidad total de la relación sujeto-predicado en *E* y en *I*, y parcial en *A*), construye Aristóteles una enorme variedad de esquemas deductivos, llamados tradicionalmente *modos silogísticos*, agrupados a su vez en tres *figuras* (*schḗmata*). La primera figura consta de dos proposiciones (*premisas*) enlazadas por un término común (llamado *medio*) que en la primera hace función de sujeto y, en la segunda, de predicado, garantizando así que el predicado de la primera se atribuya también al sujeto de la segunda, inherencia expresada en un tercer enunciado (*conclusión*). A diferencia del indicador de inherencia-existencia (*hypárchein*), todos los términos aparecen representados por variables literales. En la segunda figura, el medio ocupa siempre la posición de predicado, por lo que la inferencia no es tan evidente ni, sobre todo, es posible, como en la primera figura, obtener conclusiones de los cuatro tipos (*A*, *E*, *I*, *O*), sino sólo de los dos negativos

(*E*, *O*). En la tercera figura, el medio es siempre sujeto y sólo permite probar conclusiones particulares (dos de los modos, además, son formalmente inválidos). Por todo ello, Aristóteles justifica en último término todas las inferencias en la medida en que puedan reducirse a modos de la primera figura silogística. En todas las figuras pueden sustituirse las premisas asertóricas por modales, o combinarse unas y otras, lo que abre aún más el abanico de esquemas deductivos posibles.

c) Ciencia y demostración

En un texto tan alejado de la filosofía teorética como la *Ética nicomáquea* (VI 2, 1139b16-19, con desarrollo ulterior en los caps. 3-7) establece Aristóteles la distinción entre las que llama «disposiciones que permiten al alma afirmar y negar con verdad», a saber: *técnica* (*téjnè*), *ciencia* (*epistḗmē*), *prudencia* (*phrónēsis*), *sabiduría* (*sophía*) e *intuición* (*noûs*). Caracteriza acto seguido la ciencia como el saber *apodíctico* o *demostrativo*, que versa sobre lo que no puede ser de otra manera, es decir, sobre lo *necesario*. Entiende aquí por necesarias las realidades eternas, ingenerables e incorruptibles. Podría uno pensar que con ello se está refiriendo exclusivamente a un tipo de necesidad material: la existencia imperecedera del primer motor inmóvil y del primer móvil del universo (el cielo). Pero cotejando este pasaje con los *Analíticos segundos*, verdadero tratado de metodología científica, resulta evidente que Aristóteles ve realidades necesarias en todas aquellas a las que se puede atribuir una causa, pues toda causa es tal en la medida en que produce necesariamente un efecto. Ahora bien, de las cuatro causas (*material*, *formal*, *motriz* y *final*) establecidas por Aristóteles en la *Física* y en la *Metafísica*, la más inmediata e intrínseca al efecto es, obviamente, la formal, aquella que constituye la *forma*, es decir, la *esencia* de lo causado. Pues bien, como vimos en los *Tópicos*, el enunciado que expresa la esencia estricta (*tò tí ên eînai*: «el qué es ser») de una cosa es la *definición*. Luego el cometido de la ciencia es *demostrar* la necesidad de determinados rasgos o comportamientos de un objeto a través de su causa intrínseca, es decir, de la *definición* de la esencia de dicho objeto.

Ahora bien, la definición misma es indemostrable, pues no aparece nunca en la conclusión del razonamiento científico, sino en sus premisas. ¿Cómo se llega, pues, a ella? Por la misma vía por la que se obtiene el conocimiento de cualquier universal: a través de la *inducción* (*epagōgḗ*) guiada por la *intuición* (*noûs*). En efecto, los principios de la ciencia están por encima de ésta. Sólo la disciplina transcientífica aludida al principio de los *Tópicos*, la *dialéctica*, puede remontarse hasta ellos. O bien, si nos atenemos al texto antes citado de la *Ética*, sólo la *sophía*, que es la suma de *noûs* más *epistḗmē* (algunos traducen *sophía* por *filosofía* en lugar de *sabiduría*), puede ponernos en la doble vía, ascendente (inductiva) y descendente (deductiva), del saber.

3. *La metafísica: entre dialéctica y física*

Dejando de lado la discusión sobre la etimología de «metafísica» («conocimiento de rango superior a la física» o simple alusión al lugar ocupado en la primera edición de las obras del autor), lo cierto es que nunca Aristóteles se refiere a un escrito suyo con ese título. En la clasificación neoplatónica mencionada al principio se designan así los textos de tema teológico. Pero a poco que se examine el contenido de los catorce libros comprendidos entre las páginas 980 y 1093 de la edición de Bekker (1831), se comprueba que sólo una parte del libro XII (Λ) trata específicamente de la divinidad como «causa suprema», «primer motor inmóvil», «acto puro», «pensamiento que se piensa a sí mismo» (*nóēsis noéseōs*). Y aun, como el propio autor recuerda en uno de esos pasajes, algunos de esos atributos se infieren a partir de los problemas tratados en la *Física* (a saber, la necesidad de explicar el movimiento incesante del universo). El resto de la obra es, básicamente (dejando de lado doxografías como el libro *A*, o listas de definiciones como el libro Δ), un recurrente examen de la noción de *entidad* o *substancia*, sus clases y sus relaciones con los demás *tipos de existencia*.

Ahora bien, esto último remite al considerado primer tratado del *Órganon*: las *Categorías*. Esta obrita, llegada hasta nosotros en estado incompleto, ha resultado ser una de las más decisivas para la configuración de los esquemas conceptuales del pensamiento occidental. La idea central de la obra es que los términos-conceptos, considerados independientemente (es decir, como núcleos significativos, pero todavía no constitutivos de *apóphansis* verdadera o falsa), poseen diversos tipos de referencia que corresponden a otras tantas *formas de predicación o categorías* (*schḗmata tês katēgorías*). Ahora bien, como quiera que el núcleo verbal característico de la predicación es básicamente el verbo «ser», la discusión sobre las categorías se reduce a la de los sentidos en que se dice que algo *es*, y por tanto al análisis del concepto de *lo que es* (*tò ón*). En la medida en que tal es el tema central de la llamada *Metafísica*, ésta es, evidentemente, sinónimo de *ontología*.

Este carácter aparece con toda claridad en el libro IV (Γ). Se afirma allí, desde el comienzo, la existencia de «una ciencia que estudia *lo que es* (*tò ón*) en cuanto *que es* y lo inherente a esto en sí mismo» (*Met.*, IV 1, 1003a21-22). Ahora bien, por otro lado es obvio que, como puso en evidencia Parménides, acerca de *lo que es* sólo se puede afirmar *que es*, pura tautología (aunque esa tautología sea en sí misma la manifestación del «axioma» o principio lógico fundamental: el principio de *no contradicción*), ya que cualquier otro atributo, en la medida en que expresara un contenido diferente del del sujeto *«ser»*, expresaría un *no-ser* y sería, por ende, un *no-atributo*. Por eso *lo que es* sin más no puede constituir el objeto de ningún saber determinado. Pues los saberes se distinguen por versar sobre determinados *géneros* de realidad; ahora

bien, un género debe poder dividirse en *especies* mediante la adjunción de *diferencias* específicas ajenas al contenido de los géneros respectivos; pero ¿qué puede «ser» algo ajeno al contenido de «*ser*»?

Aristóteles afirma, en consecuencia, inmediatamente después de postular una «ciencia de lo que es», que «lo que es se dice de muchas maneras (*pollachôs*)» (*Met.*, IV 2, 1003a33). Esas «maneras de ser» son precisamente las *categorías*, verdaderos «géneros supremos» de todo lo existente, cabeceras temáticas de todas las ciencias posibles. De ellas como tales, de sus rasgos y mutuas relaciones en un nivel previo a su concreción en temas propios de ciencias particulares, se ocupa, pues, la ontología.

El hecho de que sean esas *figuras de la predicación* el núcleo central de la *Metafísica* da consistencia a la vinculación que establecíamos, en el apartado dedicado a la tipología de las obras de Aristóteles, entre los textos de dialéctica y los de ontología. Pero entonces, dado el carácter *instrumental* o *formal*, no substantivo, de la dialéctica, hay que concluir que lo esencial de la ontología o filosofía propiamente dicha («filosofía *primera*», como la llama Aristóteles) es ese carácter *atemático* o *transgenérico* y, por consiguiente, *transcientífico*; no se trata de la ciencia por antonomasia, ciencia de ciencias, sino de un perenne «proyecto de ciencia»: «ciencia buscada» (*epizētouménēn epistēmēn* [*Met.*, III 1, 995a24]), como corresponde a su objeto, también «siempre buscado y siempre inaccesible» (*Met.*, VII 1, 1028b3).

Claro que, una vez determinadas las diez categorías en que se «contrae» el inaccesible contenido de *lo que es*, y designada como primordial la de *entidad* o *substancia* (*ousía*), a la que todas las demás hacen referencia como atributos, es natural tratar de identificar en la realidad, por un lado, cuáles son los principios, causas o elementos constitutivos de tal o cual clase de entidad y, por otro lado, cuál es la entidad que posee más plenamente los rasgos propios de toda entidad. La respuesta obvia a esta última pregunta es: la entidad *divina*, por ser perfectamente *separada* (independiente) e *inmutable*. De ahí la deriva de la ontología hacia la teología, anticipada en el libro VI y plasmada en el XII.

Pero, como se ha visto más arriba, el criterio decisivo a la hora de juzgar la dignidad de un ente (y la consiguiente dignidad de la ciencia que lo estudia) no es, para Aristóteles, el grado de *inmutabilidad*, sino el de *separación* o *independencia*, pues coloca la ciencia de los seres móviles y separados (física) por encima de la de los inmóviles e inseparables (matemática). Ahora bien, la teología tiene en común con la física ese rasgo primordial en sus objetos respectivos.

Por otro lado, la lista completa de las diez categorías, que a Kant le parecía «rapsódica» por no obedecer, presuntamente, a ningún criterio clasificatorio, deja de tener esa apariencia en cuanto se la considera como *el conjunto de los atributos necesarios para caracterizar un ente sujeto a cambio*. En efecto, la noción de *entidad* o *substancia* cobra

todo su sentido como rasgo ontológico esencial e invariable del sujeto cambiante, que permite seguir hablando de *tal* sujeto a través de la mutación; las nociones de *cantidad* y *cualidad* son inseparables de las de aumento o disminución y alteración, respectivamente; la *relación* no es sino el reverso de la esencialidad invariable de la substancia; *lugar* y *tiempo* son notas integrantes de la noción misma de movimiento y cambio, al igual que *acción* y *pasión*; *situación* y *estado*, por último, que muchos comentaristas han encontrado superfluos como elementos de la descripción *estática* de un ente, resultan necesarios para el análisis *dinámico* de la realidad.

Todo ello, unido a la evidencia de que la divinidad aparece postulada como causa última del movimiento, nos devuelve a la centralidad de la *física* como paradigma del saber en la obra aristotélica. Un saber del que sólo esa misma divinidad que culmina la jerarquía natural queda dispensada, al tener por esencia la intelección de sí misma. Ahora bien, ¿no responde acaso esa concepción de dios como autoconocimiento, *acto puro* eternamente vuelto sobre sí, al mismo paradigma dinámico que la imagen aristotélica del mundo físico, ámbito imperecedero de inagotable actividad cíclica?

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES COMPLETAS

Bekker, I., Bonitz, H. y Gigon, O. (eds.) (1831-1987), *Aristotelis opera,* 5 vols., Walter de Gruyter, Berlin.

Didot, F. (ed.) y Dübner F. (trad.) [3](1973), *Aristotelis opera omnia, graece et latine* (1883-1889), 5 vols., Olms, Hildesheim.

II. EDICIONES PARCIALES

Edición prácticamente completa por obras sueltas en *Bibliotheca Teubneriana,* Teubner, Leipzig.

Diversos volúmenes (entre otros, *Organon, Physica, Metaphysica, Fragmenta selecta*) en *Bibliotheca Oxoniensis,* Clarendon, Oxford.

Diversos volúmenes en *Collection des Universités de France,* Assoc. Guillaume Budé (texto y trad. francesa), Les Belles Lettres, Paris.

Diversos volúmenes en *The Loeb Classical Library* (texto y trad. inglesa), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

III. TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

Diversos volúmenes en *Biblioteca Clásica Gredos,* Gredos, Madrid.

IV. COMENTARIOS ANTIGUOS

Varios eds. (desde 1882), *Commentaria in Aristotelem Graeca,* 23 vols., Walter de Gruyter, Berlin.

V. OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

Ackrill, J. L. [6](1990), *Aristotle the Philosopher*, Clarendon, Oxford.
Allan, D. J. (1952), *The Philosophy of Aristotle*, London.
Barnes, J. (1982), *Aristotle*, London.
Barnes, J., Schofield, M. y Sorabji, R. (dirs.) (1976-1979), *Articles on Aristotle*, 4 vols., London.
Berti, E. (1962), *La filosofia del primo Aristotele*, CEDAM, Padua.
Bignone, E. [2](1973), *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze.
Boutroux, É. [2](1990), *Leçons sur Aristote*, Paris.
Brentano, F. [2](1986), *Über Aristoteles*, Hamburgo.
Bröcker, W. [2](1957), *Aristoteles*, Frankfurt.
Brun, J. [6](1988), *Aristote et le Lycée*, Paris.
Burnet, J. (1924), *Aristotle*, London.
Cherniss, H. [3](1971), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Octagon, New York.
Cherniss, H. [3](1972), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Russell & Russell, New York.
Chroust, A. H. (1973), *Aristotle. New light on his Life and on some of his lost Works*, London.
Cresson, A. [4](1958), *Aristote, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris.
Düring, I. (1950), «Notes on the history of the transmission of Aristotle's writings»: *Göteborgs Högskolas Arsskrift 56*, 37-70.
Düring, I. (1957), *Aristotle in the ancient biographical Tradition*, Gotemburgo.
Düring, I. (1966), *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter, Heidelberg.
Düring, I. y Owen, G. E. L. (dirs.) (1960), *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Gotemburgo.
Ferferd, G. B. (1967), «Aristotle», en *The Encyclopaedia of Philosophy*, New York.
Fuller, B. A. G. (1935), *Aristotle*, New York.
Gohlke, P. [2](1952), *Aristoteles und sein Werk*, Paderborn.
Gohlke, P. (1954), *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, Tubinga.
Grene, M. (1963), *A Portrait of Aristotle*, London.
Hamelin, O. [2](1931), *Le système d'Aristote* (1920), Paris.
Jaeger, W. [2](1955), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923), Berlin.
Kafka, G. (1922), *Aristoteles*, München.
Kiernan, T. (1961), *Aristotle Dictionary*, New York.

Lalo, C. (1922), *Aristote*, Paris.
Lear, J. [3](1991), *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.
Lugarini, L. (1961), *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze.
Lloyd, G. E. R. (1968), *Aristotle: the Growth and Structure of his Thought*, Cambridge.
Mansion, S. (1984), *Études aristotéliciennes*, Lovaina.
McKeon, R. P. (1992), *Introduction to Aristotle*, The Modern Library, New York.
Merlan, Ph. (1960), *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden.
Meulen, J. v. d. (1951), *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, Meisenheim/Glan.
Moraux, P. (1951), *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina.
Moraux, P. (1957), *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue «Sur la justice»*, Lovaina.
Moraux, P. (dir.) (1968), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Moraux, P. (1973-1984), *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 2 vols., Walter de Gruyter, Berlin (3er. vol. en prensa).
Moreau, J. (1962), *Aristote et son école*, PUF, Paris.
Mosterín, J. (1984), *Aristóteles (Historia de la Filosofía 4)*, Alianza, Madrid.
Mure, G. R. G. (1964), *Aristotle*, New York.
Organ, T. W. (1948), *An Index to Aristotle*, Princeton University Press, Princeton (N.J.).
Philippe, M. D. (1956), *Initiation à la Philosophie d'Aristote*, Paris.
Piat, C. [2](1912), *Aristote*, Paris.
Piérart, M. (dir.) (1993), *Aristote et Athènes*, Boccard, Friburgo.
Quiles, I. (1944), *Aristóteles. Vida, escritos, doctrina*, Buenos Aires.
Randall, J. H. (1960), *Aristotle*, New York.
Rist, J. M. (1989), *The mind of Aristotle. A study in philosophical growth*, Toronto.
Robin, L. (1944), *Aristote*, Paris.
Roland-Gosselin, M. D. (1928), *Aristote*, Paris.
Ross, W. D. [8](1974), *Aristotle*, Methuen, London.
Rotta, P. [2](1945), *Aristotele*, Brescia.
Schäches, E. J. (1963), *Ist das Corpus Aristotelicum nach-aristotelisch?*, München.
Schilling-Wollny, K. (1929), *Aristoteles. Gedanke der Philosophie*, München.
Seidel, H. (1988), *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, Berlin.
Sichirollo, L. (1961), *Aristotelica*, Urbino.
Sinaceur, M. A. (dir.) [2](1988), *Aristote aujourd'hui*, Érès-Unesco, Paris.
Sinaceur, M. A. (dir.) (1991), *Penser avec Aristote*, Érès-Unesco, Paris.
Sorabji, R. (dir.) (1990), *Aristotle transformed. The ancient commentators and their influence*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
Stiegen, A. (1966), *The Structure of Aristotle's Thought*, Oslo.
Stocks, J. L. [2](1993), *Aristotelianism*, Thoemmes, Bristol.
Taylor, A. E. [4](1955), *Aristotle*, London.

VVAA (1955), *Autour d'Aristote*, Lovaina.
VVAA (1957), *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano.
VVAA (1961), *Aristote et les problèmes de méthode*, Lovaina.
Wiesner, J. (dir.) (1985-1987), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, 2 vols., Walter de Gruyter, Berlin.
Zürcher, J. (1952), *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn.

VI. LÓGICA Y EPISTEMOLOGÍA

Ackrill, J. L. (1963), *Aristotle. «Categories» and «De interpretatione»*, trad. y coment., Clarendon, Oxford.
Albrecht, W. y Hanisch, A. (1970), *Aristoteles' assertorische Syllogistik*, Berlin.
Antweiler, A. (1936), *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, Bonn.
Aubenque, P. (1970), «La dialectique chez Aristote», en *L'attualità della problematica aristotelica*, Padua.
Barnes, J. [2](1994), *Aristotle. Posterior Analytics*, trad. y coment., Clarendon, Oxford.
Barone, F. (1969), *Eudosso di Cnido, Aristotele e la nascita della logica formale*, Torino.
Becker, A. (1968), *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Darmstadt.
Beriger, A. (1989), *Die aristotelische Dialektik*, Heidelberg.
Berti, E. (1989), *Le ragioni di Aristotele*, Bari.
Bonitz, H. (1967), *Über die «Kategorien» des Aristoteles*, Darmstadt.
Buddensiek, F. (1994), *Die Modallogik des Aristoteles in den «Analytica Priora A» (Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik. Band VI)*, Olms, Hildesheim.
Calogero, G. [2](1968), *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze.
Celluprica, V. (1977), *Il capitolo 9 del De interpretatione di Aristotele*, Bologna.
Dancy, R. M. (1980), *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*, Reidel, Dordrecht.
Ebbinghaus, K. (1964), *Ein formales Modell der Syllogistik des Aristoteles*, Gotinga.
Evans, J. D. G. (1977), *Aristotle's concept of Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge.
Fragstein, A. v. (1967), *Die Diairesis bei Aristoteles*, Amsterdam.
Fritz, K. v. (1931), «Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre»: *Archiv f. d. Geschichte d. Philosophie 40*, 449-496.
Fritz, K. v. (1964), *Die ἐπαγωγή bei Aristoteles*, München.
Gohlke, P. (1936), *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlin.
Granger, G.-G. (1976), *La Théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris.
Guariglia, O. N. (1978), *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim.

Hager, F. P. (dir.) (1972), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Wiss. Buchgesell., Darmstadt.
Hambruch, E. (1904), *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen «Topik»*, Berlin.
Hintikka, J. (1973), *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, London.
Hoffmann, E. (1925), *Die Sprache und die archaïsche Logik*, Tubinga.
Joja, A. (dir.) (1971), *Recherches sur l'Organon*, Bucarest.
Kapp, E. (1965), *Der Ursprung der Logik bei der Griechen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
Kessler, M. (1976), *Aristoteles' Lehre von der Einheit der Definition*, München.
Larkin, M. T. (1971), *Language in the philosophy of Aristotle*, Mouton de Gruyter, Berlin.
Le Blond, J. M. [3](1973), *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, Paris.
Lear, J. [4](1990), *Aristotle and logical theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
Lukasiewicz, J. [2](1967), *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon, Oxford.
Lukasiewicz, J. (1993), *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles (Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik. Band V)*, Olms, Hildesheim.
Maier, H. [2](1970), *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., Olms, Hildesheim.
Mansion, S. (1976), *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovaina.
McKirahan, R. D. (1992), *Principles and proofs. Aristotle's theory of demonstrative science*, Princeton University Press, Princeton (N.J.).
Menne, A. y Öffenberger, N. (dirs.) (1982), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik. Band I: Über den Folgerungsbegriff in der aristotelischen Logik*, Olms, Hildesheim.
Menne, A. y Öffenberger, N. (dirs.) (1985), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik. Band II: Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*, Olms, Hildesheim.
Menne, A. y Öffenberger, N. (dirs.) (1988), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik. Band II: Modallogik und Mehrwertigkeit*, Olms, Hildesheim.
Mignucci, M. (1975), *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Antenore, Padua.
Miller, J. W. (1938), *The Structure of Aristotle's Logic*, London.
Montanari, E. (1988), *La sezione linguistica del Peri hermeneias di Aristotele*, 2 vols., Firenze.
Negro, C. (1968), *La sillogistica di Aristotele come metodo della conoscenza scientifica*, Bologna.
Oehler, K. [2](1985), *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Meiner, Hamburgo.
Öffenberger, N. (1990), *Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik in der Antike (Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik. Band IV)*, Olms, Hildesheim.
Patzig, G. [3](1969), *Die aristotelische Syllogistik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.

Pelletier, Y. (1991), *La dialectique aristotélicienne. Les principes clés des Topiques*, Bellarmin, Montréal.
Pietsch. Ch. (1992), *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Teubner, Stuttgart.
Plebe, A. (1964), *Introduzione alla logica formale attraverso una lettura logica di Aristotele*, Bari.
Poste, E. (1866), *Aristotle. «Sophistici elenchi»* (trad. y coment.), London.
Prantl, C. v. ²(1968), *Über die Entwicklung der aristotelischen Logik aus der platonischen Philosophie*, Darmstadt.
Rijen, J. v. (1989), *Aspects of Aristotle's logic of modalities*, Reidel, Dordrecht.
Rose, L. E. (1968), *Aristotle's Syllogistic*, Springfield (III.).
Schofield, M. y Nussbaum, M. C. (dirs.) (1982), *Language and logos*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.
Schütze, A. (1972), *Die Kategorien des Aristoteles und der Logos*, Stuttgart.
Sichirollo, L. (1966), *Dialégesthai - Dialektik. Von Homer bis Aristoteles*, Olms, Hildesheim.
Simon, R. (1989), *Aristotle. Prior Analytics*, Hackett, Indianápolis (Ind.).
Sinnott, A. E. (1989), *Untersuchungen zu Kommunikation und Bedeutung bei Aristoteles*, Münster.
Solmsen, F. ²(1975), *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmann, Berlin.
Steinthal, H. ⁴(1971), *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Olms, Hildesheim.
Trendelenburg, F. ²(1876), *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin.
Trendelenburg, F. ²(1892), *Elementa Logices Aristoteleae* (texto y trad. alem.), Berlin.
Tricot, J. (1969-1977), *Aristote. «Organon»* (trad. y coment.), 5 vols., Vrin, Paris.
Tugendhat, E. ³(1982), *«Ti katà tinós». Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Alber Munich.
Vollsrath, E. (1969), *Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles*, Ratingen.
Zagal Arreguín, H. (1993), *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles. Epistemología de la ἐπαγωγή*, Universidad Panamericana, México D.F.
Zumsteg, G. (1989), *Wahrheit und Volksmeinung. Zur Entstehung und Bedeutung der aristotelischen Topik*, Berna.

VII. METAFÍSICA

Antich, X. (1990), *Introducción a la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona.
Arnim, H. v. (1931), *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Viena.
Aubenque, P. ²(1967), *Le problème de l'être chez Aristote* (1966), PUF, Paris.
Berti, E. (1965), *L'unità del sapere in Aristotele*, CEDAM, Padua.
Berti, E. (1977), *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, CEDAM, Padua.
Bodéüs, R. (1992), *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Les Belles Lettres, Paris.

Bos, A. P. (1989), *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues*, New York.
Brentano, F. ²(1963), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seins bei Aristoteles*, Olms, Hildesheim.
Buchanan, E. (1962), *Aristotle's Theory of Being*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.
Cassin, B. y Narcy, M. (1989), *La décision du sens. Le livre «Gamma» de la «Métaphysique» d'Aristote*, Vrin, Paris.
Cencillo, L. (1958), *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum*, Gredos, Madrid.
Chevalier, J. (1915), *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, Paris.
Colle, G. (1912-1931), *Aristote. La Métaphysique* (texto y trad. francesa), 4 vols., Lovaina.
Dancy, R. M. (1986), «Aristotle and Existence», en S. Knuuttila, y J. Hintikka (dirs.), *The Logic of Being*, Reidel, Dordrecht.
De Koninck, Th. y Planty-Bonjour, G. (dirs.) (1991), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris.
De Rijk, L. M. (1952), *The place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Van Gorcum, Assen.
Décarie, V. (1961), *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Paris.
Dillens, A.-M. (1982), *À la naissance du discours ontologique*, Ousia, Bruselas.
Effe, B. (1970), *Untersuchungen zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift «Über die Philosophie»*, München.
Elders, L. (1961), *Aristotle's Theory on the One. A commentary on book 10 of the Metaphysics*, Van Gorcum, Assen.
Elders, L. (1972), *Aristotle's Theology. A commentary on Book 12 of the Metaphysics*, Van Gorcum, Assen.
Fine, G. (1993), *On ideas. Aristotle's criticism of Plato's theory of forms*, Clarendon, Oxford.
Gill, M. L. (1990), *Aristotle on substance. The paradox of unity*, Princeton University Press, Princeton (N.J.).
Gómez Nogales, S. (1955), *Horizonte de la Metafísica aristotélica*, Madrid.
Gómez Pin, V. (1985), *El orden aristotélico*, Ariel, Barcelona.
Graham, D. W. ²(1990), *Aristotle's two systems*, Clarendon, Oxford.
Guthrie, W. K. G. (1933), «Development of Aristotle's Theology»: *Classical Quarterly* 27, 162-171.
Hager, F.-P. (dir.) ²(1979), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Wiss. Buchgesell., Darmstadt.
Happ, H. (1971), *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Walter de Gruyter, Berlin.
Heidegger, M. ²(1990), *Aristoteles, Metaphysik 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, en M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 33, Klostermann, Frankfurt.
Hintikka, J. (1986), «The Varieties of Being in Aristotle», en J. Hintikka y S. Knuuttila (dirs.), *The Logic of Being*, Reidel, Dordrecht.
Irwin, T. H. (1988), *Aristotle's first principles*, Clarendon, Oxford.

Königshausen, J.-H. (1989), *Ursprung und Thema von erster Wissenschaft. Die aristotelische Entwicklung des Problems*, Amsterdam.
Lewis, F. A. (1991), *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge.
Liske, M.-Th. (1985), *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus*, Alber, Friburgo/Brisgovia.
Marx, W. (1954), *The Meaning of Aristotle's Ontology*, La Haya.
Marx, W. (1972), *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Hamburgo.
Oggioni, E. (1939), *La «filosofia prima» di Aristotele*, Milano.
Owens, J. [2](1957), *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto.
Preus, A. y Anton, J. P. (dirs.) (1992), *Aristotle's Ontology. Essays in ancient Greek philosophy V*, State University of New York Press, Albany, New York.
Quevedo, A. (1989), *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona.
Ravaisson, F. [2](1913), *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris.
Reale, G. (1961), *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano.
Reale, G. (ed.) (1968), *Aristotele. La Metafisica* (texto y trad. italiana), 2 vols., Napoli.
Romeyer Dherbey, G. (1983), *Les choses mêmes (la pensée du réel chez Aristote)*, Lausana.
Samonà, L. (1988), *Dialettica e metafisica. Prospettiva su Hegel e Aristotele*, Palermo.
Sánchez Sorondo, M. (dir.) (1990), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Herder, Roma.
Schwegler, A. (1847-1848), *Aristotelis Metaphysica* (texto y trad. alemana), 4 vols., Tubinga.
Sorabji, R. (1980), *Necessity, Cause and Blame*, Duckworth, London.
Stenzel, J. [2](1933), *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig.
Urbanas, A. (1988), *La notion d'accident chez Aristote*, Paris.
Vogelbacher, J. (1932), *Begriff und Erkenntnis der Substanz bei Aristoteles*, Limburgo.
Vuillemin, J. (1967), *De la logique à la théologie*, Flammarion, Paris.
Walpert, P. (1949), *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona.
Wundt, M. (1953), *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart.
Zwergel, H. A. (1972), *Principium contradictionis. Die aristotelische Begründung*, Meisenheim.

VIII. FÍSICA

Bergson, H. (1899), *Quid Aristoteles de loco senserit*, Paris.
Brague, R. (1982), *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris.
Brague, R. (1988), *Aristote et la question du monde*, Paris.
Carteron, H. (1924), *La notion de force dans le système d'Aristote*, Paris.
Conen, P. F. (1964), *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München.

Couloubaritsis, L. (1980), *L'avènement de la science physique. Essai sur la «Physique» d'Aristote*, Bruxelles.
Dubois, J. M. (1967), *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris.
Edel, A. (1934), *Aristotle's Theory of the Infinite*, New York.
Gigon, O. [3](1987), *Aristoteles. Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst* (trad. alemana y coment.), DTV, München.
Gilbert, O. (1907), *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig.
Lang, H. S. (1992), *Aristotle's Physics and its medieval varieties*, State University of New York Press, Albany, New York.
Mansion, A. [2](1987), *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina.
Manuwald, B. (1989), *Studien zum unbewegten Beweger in der Naturphilosophie des Aristoteles*, Stuttgart.
Miller, A. E. (1969), *Physis and Physics*, Hamburgo (tesis doctoral inédita).
Moreau, J. (1965), *L'espace et le temps selon Aristote*, Padua.
Moreau, J. [2](1986), *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Olms, Hildesheim.
Mugnier, R. (1930), *La théorie aristotélicienne du Premier Moteur et l'évolution de la pensée d'Aristote*, Paris.
Prevosti, A. (1984), *La Física d'Aristòtil*, PPU, Barcelona.
Queraltó, R. J., *Naturaleza y finalidad en Aristóteles*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
Rolfes, E. (1923), *Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung*, Leipzig.
Rudolph, E. (dir.) (1988), *Zeit, Bewegung, Handlung*, Stuttgart.
Schönberger, O. (1991), *Aristoteles. Über die Welt* (trad. alemana y coment.), Reclam, Stuttgart.
Seeck, G. A. (dir.) (1975), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Wiss. Buchgesell., Darmstadt.
Solmsen, F. (1960), *Aristotle's System of the Physical World*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.).
Tonquedec, J. (1950), *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et St. Thomas*, Paris.
Waterlow, S. (1982), *Passage and Possibility*, Clarendon, Oxford.
Waterlow, S. [2](1988), *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics*, Clarendon, Oxford.
Weiss, H. (1945), *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basilea.
Wieland, W. (1969), «Sobre física y metafísica» en E. Heimendhal (dir.), *Física y filosofía*, Madrid.
Wieland, W. [3](1992), *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
Zekl, H. G. (1990), *Topos. Die aristotelische Lehre vom Raum*, Hamburgo.

IX. BIOLOGÍA Y PSICOLOGÍA

Althoff, J. (1992), *Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften*, Steiner, Stuttgart.

Balls, H. (ed.) (1943), *Aristoteles. Biologische Schriften*, München.
Barbotin, E. (1954), *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina.
Beare, J. (1906), *Greek theories of elementary cognition from Alcmeon to Aristotle*, Oxford.
Bodéüs, R. (1993), *Aristote. De l'âme* (trad. francesa y coment.), Flammarion, Paris.
Brentano, F. (1911), *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig.
Cassirer, H. (1932), *Aristoteles' Schrift «von der Seele»*, Tubinga.
Chaignet, A.E. (1883), *Essay sur la Psychologie d'Aristote*, Paris.
De Corte, M. (1930), *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris.
Gotthelf, A. y Lennox, J. G. (dirs.) (1987), *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge University Press, Cambridge.
Hamelin, O. (1953), *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris.
Hantz, H. D. (1939), *The biological motivation in Aristotle*, New York.
Hartman, E. (1977), *Substance, Body, and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton University Press, Princeton (N.J.).
Jaeger, W. (1938), *Diokles von Karistos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin.
Le Blond, J. M. (1935), *Aristote, philosophe de la vie*, Paris.
Lloyd, G. E. R. y Owen, G. E. L. (dirs.) (1978), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge.
Manquat, M. (1934), *Aristote naturaliste*, Paris.
Mansion, A. (1953), *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, Lovaina.
Modrak, D. K. W. (1987), *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago (Ill.).
Nussbaum, M. C. (1978), *Aristotle's «De motu animalium»* (texto, trad. inglesa y coment.), Princeton University Press, Princeton (N.J.).
Nuyens, F. [2](1973), *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (1948), Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina.
Pouchet, C. (1885), *La biologie aristotélique*, Paris.
Robinson, D. N. (1989), *Aristotle's Psychology*, Columbia University Press, New York.
Rodier, G. [2](1985), *Aristote. Traité de l'âme. Commentaire*, Vrin, Paris.
Ross, W. D. (1961), *Aristotle. De anima* (trad. inglesa y coment.), Clarendon, Oxford.
Seidl, H. (1971), *Der Begriff des Intellekts (Noûs) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim/Glan.
Siwek, P. (1930), *La psychophysique humaine d'après Aristote*, Paris.
Siwek, P. (1965), *Le «De anima» d'Aristote dans les manuscrits grecs*, Vaticano.
Soleri, G. (1952), *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Torino.
Spicer, E. E. (1934), *Aristotle's conception of the Soul*, London.

EL BIEN Y LO RECTO EN ARISTÓTELES

Alfonso Gómez-Lobo

En el estudio de la filosofía antigua es de vital importancia preguntarse qué tesis o doctrinas podemos aun hoy considerar verdaderas. Al hacerlo corremos el riesgo de eliminar de nuestro horizonte de interés aquellos aspectos del pensamiento antiguo que nos parecen irremisiblemente errados por depender, por ejemplo, de ideas científicas ya abandonadas. Quizás habría que postular una cierta división cronológica del trabajo histórico y conceder que a los investigadores del siglo XIX o comienzos del XX les correspondió aclarar e interpretar ideas antiguas que difícilmente podrían tener validez en la actualidad (como, por ejemplo, las teorías presocráticas de los eclipses solares). Ahora, en cambio, sería lícito ser más selectivos y concentrar la atención en aquello que puede estimular más directamente nuestro propio filosofar.

Un riesgo adicional inherente a la actitud que propongo asumir es el peligro de introducir deformaciones anacrónicas en nuestras investigaciones, pero ambos riesgos (descuidar lo que no nos interesa en la actualidad y proyectar al pasado nuestros propios intereses) son un precio que vale la pena pagar si se quiere lograr un contacto más vital y fecundo con la antigüedad.

En este artículo[1] me propongo practicar lo que predico, pues mi intención es ofrecer una exposición de algunos rasgos fundamentales de la filosofía moral de Aristóteles, pero quisiera hacerlo de manera tal que un filósofo actual pueda ver en Aristóteles un aliado (o un enemigo mortal) y no un mero objeto de curiosidad para anticuarios.

De allí que haya concentrado la atención en aquellos conceptos que se debaten en la filosofía contemporánea, y le dedique poco o nada de

1. Me he permitido utilizar aquí en parte mi capítulo sobre Aristóteles en Cavalier, Gouinloclc y Sterba, 1989, 32-59. Las traducciones del griego son mías. He utilizado la edición crítica de Bywater (1957) y he consultado la traducción de Gómez Robledo (1983).

espacio, por ejemplo, a ciertas virtudes que hemos dejado de valorar en una cultura posterior a la irrupción del cristianismo.

En la ética contemporánea se ha enfatizado el papel central que juegan los conceptos de lo bueno (en el sentido no moral de esta expresión) y de lo moralmente recto. La manera como los distintos sistemas de ética conciben la relación entre lo bueno y lo correcto ha servido, a su vez, para clasificar a éstos en dos grandes categorías: éticas teleológicas y éticas deontológicas. En efecto, una ética es teleológica (de acuerdo con esta terminología) si define lo bueno en forma independiente de lo recto y luego define lo recto como lo que maximiza lo bueno. A este tipo de éticas se las suele llamar también «consecuencialistas», en el entendido de que para ellas lo moralmente decisivo no son ciertas propiedades de los actos mismos sino únicamente sus consecuencias.

Si se quiere que la clasificación sea exhaustiva, la posición deontológica tendrá que consistir en la negación de la teleológica. Según esto, una ética es deontológica si no define lo bueno independientemente de lo recto o si no define lo recto como lo que maximiza lo bueno[2].

Un ejemplo de ética teleológica es el utilitarismo de J. S. Mill (lo bueno es el placer y lo recto es lo que produce más placer), y de ética deontológica, la filosofía moral de Kant (la buena voluntad no es independiente de la voluntad recta y lo recto no lo determina la maximización del bien no moral).

¿Dentro de cuál de estas dos categorías cae la ética de Aristóteles? En definitiva, veremos que el esquema de clasificación resulta insuficiente para entender la estructura de la filosofía moral aristotélica, pero para poder hacernos la pregunta tenemos que aclarar qué entiende Aristóteles por cada uno de los conceptos claves. Estos conceptos, a su vez, forman parte de un contexto que durante largo tiempo fue ignorado o rechazado (probablemente a consecuencia de la influencia de Hume) y que sólo recientemente ha sido reintroducido en el debate sobre filosofía moral. Me refiero a la idea de conocimiento práctico.

Cuando distingue formas de saber, Aristóteles suele sostener que existen tres clases fundamentales de conocimiento: el conocimiento productivo, el práctico y el teórico[3].

La mente humana en ciertas ocasiones puede dedicarse a contemplar *(theorein)* las cosas sin ninguna posibilidad o intención de modificarlas o de afectarlas. Entre tales objetos de contemplación están los cuerpos naturales, vale decir, aquellas cosas que se mueven o desarrollan debido a ciertos principios inmanentes a ellas. El principio de movimiento que reside dentro de uno de esos objetos es lo que Aristóteles llama su *physis* o naturaleza en sentido estricto. Una piedra cae porque

2. Cf. Rawls, 1971, 24 y 30.

3. *Metafísica,* 1025b, 25; *Tópicos,* 145a, 15-16; *Ética Nicomáquea* (en adelante, *E.N.*) 1139 a 2628.

su naturaleza la mueve hacia el centro del universo y la bellota, con los años, se transforma en una magnífica encina también en virtud de su propia naturaleza, que la impulsa en esa dirección y no en otra.

La física aristotélica, es decir, la ciencia que estudia los objetos que poseen una naturaleza (y que por ende incluye lo que nosotros llamaríamos la botánica, la zoología y otras ciencias afines), es por lo tanto una ciencia teórica o contemplativa[4].

Pero la mente humana, además de contemplar, puede originar cambios y modificaciones en las cosas. Si su intención es crear un objeto tangible, como un par de sandalias o una silla, entonces la razón procede productivamente, dando los pasos prescritos racionalmente por alguna *téjnè* o destreza artesanal. Un buen zapatero y un buen carpintero poseen sendas destrezas de ese tipo. Su actividad es llamada genéricamente *poiesis* o producción.

Producir no es la única manera de modificar las cosas. Nuestros productos se subordinan a lo que queramos hacer con ellos. Producimos zapatos y muebles a fin de poder hacer otras cosas, como caminar a un sitio para visitar a un amigo y sentarnos a conversar. Y estas pueden ser metas que deseamos por sí mismas.

Hay, por lo tanto, un tercer uso de la razón que opera cuando intentamos alcanzar ciertas metas que no podemos «producir» pero que deseamos por sí mismas y que afectan a nuestra vida en su totalidad[5]. Dentro de la terminología aristotélica este uso de la razón se llama «ciencia práctica» o conocimiento conductor de la *praxis,* de la acción. Puesto que la meta de la filosofía moral no es contemplar el cambio o movimiento de cosas que escapan a nuestro control (como el que las piedras caigan y las bellotas germinen), ni tampoco determinar cómo fabricar objetos, sino más bien orientar hacia metas últimas los actos que nosotros mismos originamos, la filosofía moral o ética es una instancia de conocimiento práctico y no teórico ni productivo.

Contrariamente a Platón[6], entonces, Aristóteles distingue rigurosamente entre saber teórico y saber práctico (en lo sucesivo dejo de lado el saber productivo) y, por lo tanto, también entre las respectivas facultades o capacidades. El conocimiento teórico es el resultado de la activación de *tò epistemonikón,* la parte científica del alma racional. Análogamente, el conocimiento práctico corresponde a la operación de *tò logistikón,* la parte calculadora del alma racional[7]. Estas facultades fueron llamadas por la tradición posterior «razón teórica» y «razón práctica», respectivamente.

4. *Metafísica,* 1025b, 18-21 y *Física,* 192b 8 - 194b 15.
5. *E.N.,* 1139b 14.
6. La tesis platónica de los reyes-filósofos supone que el conocimiento teórico y el práctico-político pueden y deben residir en la misma persona.
7. *E.N.,* 1139a 5-17.

Cuando Aristóteles establece lo que tienen de común estas dos facultades, sostiene explícitamente que «la verdad es la obra [*érgon*] de ambas partes racionales»[8]. Lo que esto quiere decir es que alcanzar la verdad es la meta de la actividad característica de ambos modos de la razón. Esto nos ayuda a evitar el error de pensar que sólo existe un modo único de la verdad y un tipo de instrumentación de esa verdad al servicio, por ejemplo, de las pasiones.

¿Qué quiere decir que haya dos tipos de verdad? ¿Cómo distinguir una verdad práctica de una verdad teórica? El criterio que anteriormente nos permitió distinguir formas de conocimiento resulta útil en este momento. Lo que distingue una forma de conocimiento de otra es en definitiva la intención de la persona que se propone conocer. Si se propone contemplar, sin modificar las cosas, tenemos una forma de conocimiento, si la intención es modificar lo real, tenemos una forma distinta. Pero esto no parece ser suficiente por sí sólo para distinguir formas de *verdad*. Tiene que haber algo en la verdad misma que la haga adecuada para la contemplación o la acción, respectivamente.

La verdad es algo que buscamos primariamente como una propiedad de una oración o proposición declarativa *(apofantikòs lógos)*[9]. Por eso resulta adecuado preguntarse por las proposiciones o *logoi* que son portadores de las distintas formas de verdad. La caracterización aristotélica de dichos *logoi* es la siguiente:

1) una proposición declarativa es teórica si y sólo si su verdad es buscada en razón de sí misma (vale decir, sin ninguna intención ulterior); y

2) una proposición declarativa es práctica si y sólo si su verdad es buscada en razón de otra cosa (vale decir, de la acción)[10].

¿Cómo afecta a la acción la verdad de una proposición práctica? ¿Cómo entra este ingrediente cognoscitivo a formar parte de la motivación para actuar?

8. *E.N.*, 1139b 12. Cf. 1139 a 29.

9. *Sobre la Interpretación*, 17 a 24.

10. El pasaje sobre el cual me he apoyado directamente es *E.N.*, 1139a 32-36, pero su interpretación ha sido objeto de variadas controversias. En el tratado *Sobre el alma* (433 a 14) Aristóteles menciona un *nous* o intelecto que es *ho héneka tou logizómenos kaì ho praktikós* y que difiere del *nous* teórico debido a su meta o *telos*. Con Loening (1967, 28-31) entiendo aquí *logizómenos* como un término general equivalente a «pensar» y no circunscrito a la idea de calcular (cf. *Metafísica*, 1047b 7). Si esto es correcto, entonces *ho héneka tou logizómenos* no significa «el [intelecto] que calcula [medios] en función de algo [vale decir, una meta concreta]», sino más bien «el intelecto que piensa en función de algo», es decir, teniendo como meta, en general, algo más allá del pensamiento mismo, a saber, la acción o *praxis*. El *nous* teórico, por el contrario, no tiene esa meta. En éste y otros tópicos afines le debo mucho al magnífico libro de Loening.

Según Aristóteles, el pensamiento práctico aprehende un objeto *posible* de deseo, algo que vale la pena desear, y que luego la facultad del deseo o capacidad apetitiva transforma en un objeto *actual* de deseo. Dos personas, por ejemplo, pueden pensar que vale la pena tener una casa propia, pero sólo una de las dos de hecho desea llegar a poseer una casa pues la otra tiene otros planes o prioridades. Una misma cosa es objeto posible para ambas personas y actual sólo para una de ellas. La proposición práctica, entonces, afecta a la acción al afirmar que algo es deseable o digno de ser deseado, es decir, bueno. Las proposiciones prácticas tienen predicados valorativos y, entre ellos, «bueno» es el fundamental.

Hay cosas que son realmente buenas y cosas que sólo parecen ser buenas sin serlo[11]. Si la proposición práctica es *verdadera,* es decir, si afirma que es bueno algo que efectivamente lo es, entonces lo que nos mueve a la acción es el bien real; si es *falsa,* lo que nos induce a actuar es el bien aparente.

De esta caracterización del conocimiento práctico se siguen algunos rasgos de la ética aristotélica que nos permiten ver qué posiciones tomaría Aristóteles frente a las discusiones actuales acerca de la naturaleza del pensamiento moral. Anoto cuatro de esos rasgos. 1) La afirmación de la tesis de que las proposiciones prácticas pueden ser verdaderas o falsas implica rechazar lo que en la primera mitad de este siglo se llamó ética emotivista[12], una instancia de lo que hoy en general se designa como éticas no-cognitivistas, es decir, posiciones que sostienen que no hay conocimiento moral sino sólo expresión de emociones o simplemente tomas de decisión[13]. 2) La tesis de que la ética supone verdades objetivas no implica que la ética sea una disciplina teórica. Si lo fuese, sus frutos serían o bien proposiciones descriptivas de la acción humana o proposiciones evaluativas intensionales («X piensa que F es algo bueno», «Y estima que G es moralmente obligatorio», etc.). Llegaríamos a saber lo que la gente hace o lo que cree que debe hacerse, pero esto, por sí solo, es insuficiente para conducir la acción. El papel de guiar y justificar la acción sólo puede ser asumido por proposiciones evaluativas extensionales («F es bueno», «G es moralmente obligatorio», etc.). 3) La distinción entre el bien real y el bien aparente, es decir, la tesis de que las proposiciones evaluativas extensionales pueden ser verdaderas o falsas, implica a su vez que puede haber deseos correctos y deseos inco-

11. *Sobre el alma,* 433a 28-29; *E.N.,* 1113a 15 - b 2.

12. Ésta fue fundamentalmente la posición que se vio forzado a endosar el positivismo lógico debido a su tesis de que las proposiciones genuinas sólo pueden ser las proposiciones *a priori* de la lógica y las matemáticas o las generalizaciones empíricas. Como los juicios de valor no caen dentro de ninguna de estas dos categorías, para no contradecirse se vieron forzados a sostener que dichos juicios no expresan proposiciones genuinas que puedan ser verdaderas o falsas. Sólo expresan nuestras emociones. Cf. Ayer, 1952, 31-32 y 102

13. Cf. Hare, 1975, 66-72.

rrectos[14]. Un deseo es correcto si la proposición práctica que afirma que algo es bueno es verdadera, y un deseo es incorrecto si la proposición correspondiente es falsa. Esto implica que en Aristóteles hay una fuerte inclinación anti-naturalista (suponiendo el sentido que le dio G. E. Moore[15] al término «ética naturalista»: una ética que declara que el bien es algo empírico y efectivamente deseado por los seres humanos). Dadas las premisas aristotélicas se sigue que no todo lo deseado es bueno y, por lo tanto, que no todo deseo debe ser satisfecho. Se sigue también que la felicidad no puede consistir en la satisfacción de todos nuestros deseos. 4) El método de la ética aristotélica, por ende, no puede consistir en una observación empírica de lo que la gente de hecho desea o piensa que es bueno. Lo que cabe esperar es más bien una presentación y defensa de un catálogo de bienes reales. Esta empresa, hay que admitirlo, no tendrá la pretendida pureza de un procedimiento *a priori*, ni de un procedimiento puramente empírico. Habrá análisis del núcleo conceptual de ciertas nociones y habrá también generalizaciones a partir no tanto de la observación sensible cuanto de la experiencia vital en el seno de una comunidad política. En este sentido es más razonable decir que no existe *el* método de la ética aristotélica sino diferentes modos de proceder frente a diferentes problemas.

Teniendo todo esto en cuenta observemos ahora más de cerca la *Ética Nicomáquea.*

LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LO BUENO

Los primeros capítulos del Libro I de la *E. N.* formulan la pregunta fundamental de la ética y el capítulo 7 ofrece un esbozo de la respuesta que Aristóteles defiende.

Puesto que dicha respuesta incluye como un elemento clave la noción de virtud o excelencia (*areté*), Aristóteles procede a analizarla luego de distinguir dos grandes clases de excelencia. Esta distinción provee un principio para la organización del resto de la obra. En los Libros II a V se discuten las virtudes morales (o éticas), mientras que en VI y VII el tema son las virtudes intelectuales (o dianoéticas). Los Libros VIII y IX están dedicados a una excelencia que en cierto modo unifica ambos tipos de virtud, vale decir, la virtud de la amistad. Finalmente, en el Libro X se intenta dar una respuesta definitiva y concluyente a la pregunta inicial antes de iniciar la transición a la segunda parte de la filosofía práctica, contenida en la obra llamada la *Política.*

La formulación de la pregunta central recorre las siguientes etapas. Primero se nos invita a considerar el hecho de que existe una multipli-

14. *Sobre el alma,* 433 a 26-27; *E.N.*, 1139 a 24.
15. Cf., 1976, 37-44.

cidad de bienes o fines (en efecto, toda actividad propiamente humana tiene su propio fin[16]) y de que existe una subordinación de tales fines. Hay metas que perseguimos en razón de otras metas[17]. Esto último vale no sólo para la producción, donde el fin es un artefacto cuyo uso se subordina a un fin ulterior, sino también para el caso en que el fin de la acción es la acción misma[18]. Esta última idea es difícil de entender porque parece surgir una incoherencia al decir que algo fue hecho en razón de sí mismo y a la vez en razón de otra cosa. ¿Cómo puede una acción que es un fin en sí misma poseer a la vez un fín extrínseco? La dificultad es insoluble si consideramos únicamente acciones que se ordenan a otras acciones como medios a fines (un medio, por definición, no es deseable por sí mismo), pero deja de serlo al considerar acciones que se ordenan a otras como parte de ellas. Comprar un pasaje a Atenas es un medio para viajar por Grecia, contemplar el santuario de Delfos es en cambio parte del viaje[19]. Éste es un punto cuya importancia se verá más adelante.

De la idea de que en la acción humana hay subordinación de fines, Aristóteles pasa a una afirmación más problemática:

> Si hay un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él, y si no elegimos todo en razón de otra cosa (pues de ese modo iríamos al infinito, y así nuestro deseo sería vacío y vano), está claro que ese fin sería el bien y lo óptimo[20].

Aparentemente, Aristóteles propone hipotéticamente la existencia de un fin último y luego procede a confirmarla. Se ha objetado[21] que el paso de «toda acción tiene un fin» a «existe un fin único para toda acción» implica una falacia similar al paso de «todo número es inferior a otro número» a «existe un número superior a todo número». Es por cierto falaz el suponer que si un individuo apunta a los fines A, B y C, tiene que haber un fin último D, distinto de aquéllos, al cual éste apunta en definitiva, pero no lo es el sostener que si un individuo tiene como fines en sí mismos las metas A, B y C, tiene también un fin último D constituido por el conjunto del cual esas metas son miembros: {A,B,C} = D. Lo que me propongo mostar es que el texto de Aristóteles es compatible con esta última solución.

Aparte de lo anterior, la confirmación de la hipótesis en el texto apela a la premisa de que si no hubiese un fin último nuestros deseos serían vanos. La idea expresada de este modo es que la serie de núme-

16. *E.N.*, 1094a 1-9.
17. *E.N.*, 1094a 9-16.
18. *E.N.*, 1094a 16-18.
19. Mi interpretación de las dos formas de subordinación le debe mucho a Ackrill, 1980.
20. *E.N.*, 1094a 18-22.
21. Kenny, 1975.

ros naturales, por ejemplo, puede ser infinita pero que el deseo necesita tener un blanco, un objeto. Si todos nuestros deseos fuesen instrumentales, no habría deseos. Si deseo A en razón de B y B no existe, entonces no hay razón alguna para desear A (salvo que A sea ya el fin último de mi deseo).

En todo caso, Aristóteles cuenta con la existencia de una meta última para la acción humana y la llama «el bien» *(tagathón)* o «lo óptimo» *(tò áriston)* para los seres humanos.

¿En qué consiste eso que es lo mejor para nosotros? En el Libro I se dan dos pasos para llegar a una respuesta: 1) se propone una clarificación conceptual de la pregunta misma, y luego 2) Aristóteles esboza su propia respuesta.

Con respecto al punto 1, Aristóteles sostiene que hay acuerdo generalizado en llamar a lo óptimo *eudaimonía,* «felicidad», y que es posible especificar dos rasgos indisolublemente ligados a este término: la felicidad tiene que ser algo completo (o final, *téleion,* de *télos,* fin) y algo auto-suficiente[22]. El término «felicidad» en castellano suele evocar un estado emocional transitorio («me siento feliz en este momento») y, en este sentido, resulta ser una traducción inadecuada de la palabra griega. Ésta apunta no a lo que uno siente, sino más bien al estado en que uno se encuentra durante un periodo prolongado. Por eso es usada con frecuencia para describir ciudades. Ser *eudaimon* equivale a prosperar, a que a uno le vaya bien, a medrar, a alcanzar la mejor condición de que el ser humano es capaz.

A mi juicio, al decir que al bien humano se lo llama *eudaimonía* Aristóteles está enunciando una verdad analítica o verdad basada en el significado de los términos. También es analítica la aserción de que la felicidad tiene que ser completa y autosuficiente.

La manera de discernir completitud consiste en establecer si se dice de algo que se lo elige sólo en razón de sí mismo o en razón de sí y también de un fin ulterior. En el primer caso se trata de algo completo; en el segundo caso, no. Utilizando el ejemplo dado anteriormente habrá que decir que el fin incluyente {A,B,C} es completo según la definición dada, en cambio que A no lo es. Admiramos el templo de Apolo porque es algo que valoramos en sí mismo, pero también porque queremos tener un buen viaje por Grecia. Este último es un fin incluyente y completo.

En cuanto a la autosuficiencia de la felicidad, Aristóteles dice lo siguiente:

> Afirmamos que lo autosuficiente es lo que por su cuenta toma deseable la vida y no carece de nada. Tal pensamos que es la felicidad. Además, es la más deseable de todas las cosas sin estar incluida en la enumeración de los bienes. Si lo estuvie-

22. *E.N.*, 1095a 17-20; 1079b 22-24; 1097a 25 - b 21.

> se, está claro que sería más deseable con la adición del menor de los bienes pues lo añadido produce un excedente de bienes y entre los bienes el mayor es siempre más deseable[23].

Este pasaje sugiere que la felicidad debemos pensarla análogamente a una ciudad capaz de proveerse a sí misma todo lo que necesita. Una unidad política es autosuficiente o autárquica si no necesita comercio exterior, si produce cuanto consume y, por lo tanto, puede vivir aislada. Asimismo, la felicidad debe ser concebida como algo a lo cual no se le puede agregar nada externo. No es por lo tanto un bien entre otros. Si lo fuese sería más deseable en conjunción con otro bien. Si A fuese la felicidad, el conjunto {A, B} sería más deseable que la felicidad por sí sola. Si la felicidad es por definición lo más deseable, entonces todos los bienes fundamentales tienen que caer dentro de sus fronteras.

De este modo se confirma la tesis de que una respuesta correcta a la pregunta «¿Qué es la felicidad?» debe mencionar una noción incluyente, debe especificar una colección de bienes y no un bien singular.

¿Cómo especificar dichos bienes, vale decir, cómo pasar del análisis formal de la noción de felicidad a la determinación de su contenido? Para ello Aristóteles adopta una estrategia que consiste en determinar primero la función *(érgon,* obra) del ser humano. Diversos errores suelen surgir en la interpretación de esta estrategia. Por una parte, si se toma demasiado literalmente el término «función» se objetará que los instrumentos tienen una función definida (por ejemplo, la función del martillo es martillar) pero que los seres humanos no están hechos para algo determinado. A esto habrá que responder que la palabra *érgon* sugiere algo más amplio que puede traducirse como «actividad característica», «modo típico de obrar», sin que esto deba ser un accionar puramente instrumental.

También se ha pensado que al preguntar por el *érgon* del ser humano lo que estaría haciendo Aristóteles sería poner como punto de partida de su ética la naturaleza del hombre. A quienes aceptan esta interpretación y aprueban la tesis filosófica subyacente hay que indicarles que, curiosamente, el texto no incluye referencia alguna al término «naturaleza», sobre todo en su sentido específicamente aristotélico (equivalente a principio inmanente del movimiento de un ente). Quienes aceptan la interpretación pero rechazan la tesis involucrada pueden decir que Aristóteles es culpable de una forma de naturalismo, vale decir, de inferir evaluaciones a partir de descripciones. La constatación de lo característico del hombre, según esta objeción, nos dice algo que es, sin garantizar inferencia alguna acerca de lo que debe ser.

A mi juicio, todas estas dificultades pueden disolverse mediante un análisis correcto del argumento que aparece formulado en el texto. Sus premisas y su conclusión son las siguientes:

23. *E.N.*, 1097b 6-20.

1) Para todo *x* que posee una actividad característica [*o érgon*] *e*, si *x* ejercita *e* bien, entonces *x* es un buen *x*.
2) El ser humano tiene la actividad característica *R*.
Por lo tanto,
3) si un ser humano ejercita *R* bien, será un buen ser humano[24].

La conclusión 3) equivale a la definición explícita que aparece en el texto y que habría que traducir literalmente como «actividad del alma según [su] virtud». Aristóteles agrega en seguida, independientemente del argumento, «y todo esto, además, en una vida completa». Si alguien ha vivido una vida que no ha quedado trunca a temprana edad y que no ha tenido períodos en que la actividad humana no ha sido ejercida bien, entonces diremos que ésa fue una vida buena, es decir, feliz.

Al reflexionar sobre el argumento mismo, lo primero que observamos es que Aristóteles acepta sin discusión el supuesto de que para todo ser humano es bueno ser un buen ser humano. El florecer o medrar es por ende aquel estado que es óptimo para mí y en el cual yo soy un ser humano óptimo, de la máxima calidad. Lo decisivo no es lo que yo sienta sino si mi vida satisface ciertos parámetros objetivos de calidad.

También hay que tener en cuenta que «hacer algo *bien*», «ejercitar *bien* una actividad» es equivalente a «hacer algo, ejercitar una actividad *según su virtud*». Las frases adverbiales sirven obviamente para evaluar y elogiar aquello a lo cual se aplican. Si retenemos esta idea y observamos además la aparición del predicado «buen *x*» en la premisa 1), resulta claro que Aristóteles parte de un principio de evaluación y elogio que sus interlocutores (y quizás nosotros también) aceptarían como obviamente verdadero al tener en cuenta que es una generalización a partir de nuestro modo habitual de evaluar. Si alguien toca bien el violín, no dudamos en decir que es un buen violinista.

Las dificultades más serias surgen en torno a la premisa 2). Al comienzo Aristóteles argumenta en favor de esta premisa aduciendo doctrinas psicológicas que aparecen en su tratado *Sobre el alma*. El nivel básico de la vida, vale decir, la vida de nutrición, reproducción y crecimiento es descartada porque no constituye algo específico del ser humano, algo que caracterice al ser humano y a nadie más. Tener buena salud no equivale a ser un buen ser humano sino a ser un buen ser viviente. Por la misma razón se excluye también la vida perceptiva. Muchos vivientes poseen también la capacidad de percibir.

Lo típico de los seres humanos es el actuar «conforme a la razón o no sin ella». Por «razón» debemos entender ante todo la capacidad para verbalizar o justificar mediante el lenguaje lo que afirmamos o hacemos.

Al actuar, tenemos dos posibilidades. Podemos hacer algo cuya justificación será aceptable para la comunidad al momento de dar razón

24. *E.N.*, 1097b U - 1098 a 20. He discutido más detalladamente el alcance de este argumento en Gómez-Lobo, 1991.

de lo hecho y podemos también hacer algo que resultará inaceptable. Cuando hacemos algo injustificable, no estamos haciendo algo totalmente irracional. Lo racional en ciertas circunstancias es enfrentar un peligro, ser valientes. Es lo que la comunidad espera de nosotros. Pero un acto de cobardía tiene su propia racionalidad, puede ser explicado a partir de la intención de preservar la propia integridad física o incluso la vida, aunque eso sea insuficiente para justificarlo. En todo caso, el dar razón de lo que uno hace, justificándolo, o explicando lo injustificable, es privativo del ser humano.

Al consignar dos posibilidades opuestas, lo que ha hecho Aristóteles es identificar de manera neutral el *érgon* humano. Es como decir que el *érgon* del violinista es tocar el violín bien o mal. La descripción genérica de un tipo de actividad no implica evaluación de las instancias particulares de su ejercicio. No hay aquí por lo tanto una inferencia de norma o valor a partir de una descripción neutral.

La evaluación procede a partir de estándares lógicamente independientes de la especificación del *érgon*. El juicio de que ciertos usos de la razón son buenos (el uso, por ejemplo, que promueve actos de valentía) no está fundado sobre una consideración teórica. Las virtudes son principios prácticos irreductibles. Esto explica por qué Aristóteles dedica la mayor parte de su obra de ética al paciente estudio de las virtudes o formas de ser un excelente ser humano.

Al mencionar por vez primera la posibilidad de que las virtudes constituyan una pluralidad, Aristóteles anota que «si hay varias excelencias, [el bien humano es actividad] conforme a la mejor y *teleiotaten*»[25]. Esta última palabra se suele traducir como «la más perfecta», lo cual genera un dificultad largamente debatida entre los especialistas: la felicidad aristotélica parece consistir ahora en actuar conforme a una sola virtud. Esto implicaría una concepción excluyente que estaría en contradicción con la interpretación incluyente defendida hasta ahora.

El problema se agudiza al considerar el pasaje del Libro X en el cual Aristóteles retoma la definición del Libro I:

> Si la felicidad es actividad conforme a la virtud, es razonable que sea [actividad] conforme a la más alta; y ésta será la de lo mejor. Que esto sea el intelecto [*nous*] u otra cosa que se piense que por naturaleza nos rige y guía y tiene noticia de las cosas nobles y divinas [...] la actividad conforme a su peculiar virtud será la felicidad completa [*téleia*]. Que [esta actividad] es contemplativa, ya lo hemos dicho[26].

Este pasaje llama claramente «felicidad completa» a la actividad de una sola capacidad humana, el intelecto, una facultad que el Libro I no consideraba un fin completo[27].

25. *E.N.*, 1098a 16-18.
26. *E.N.*, 1177a 12-18.
27. *E.N.*, 1097b 2.

¿Hay una seria incoherencia en el corazón mismo de la ética aristotélica? ¿Se trata de una contradicción que lleva a considerar de dos maneras radicalmente distintas la relación entre el bien y lo recto? Si la felicidad perfecta incluye el ejercicio de las virtudes morales, lo recto sería parte del bien, pero si el bien se identifica exclusivamente con la actividad contemplativa, entonces lo recto quedaría excluido del bien y tendría que ser concebido como conducente al bien.

Esta última posibilidad tiene la desagradable consecuencia de que a veces el hacer algo inmoral puede ser el modo más eficiente para generar condiciones que permitan teorizar. Si es así, el sistema justificaría actos moralmente incorrectos ejecutados en prosecución del más alto bien[28].

¿Es correcto atribuirle este tipo de inmoralismo a Aristóteles? Me parece que no. En primer lugar, no cabe duda de que Aristóteles piensa sin vacilaciones que ciertas acciones son inmorales independientemente de sus consecuencias: «Jamás es posible, entonces, actuar rectamente con respecto a ellos [sc. el adulterio, el robo, el asesinato]. Siempre se yerra [*hamartánein*, se hace lo moralmente incorrecto]»[29]. En segundo lugar, la tesis de que Aristóteles favorecería el ejercicio de la contemplación en desmedro de todo otro tipo de acción no toma en cuenta una idea que está difundida por todo su pensamiento: la existencia de una jerarquía natural de niveles de vida ordenados de modo que la activación de los niveles más altos descansa sobre la activación de los más bajos. Así como la vida de los sentidos presupone en todo momento el funcionamiento de la vida de nutrición, así también el ejercicio pleno de la contemplación presupone que los requerimientos de la vida moral hayan sido satisfechos. Desde esta perspectiva, decir que la contemplación es la felicidad completa equivale a decir que esta actividad no es sino la coronación de un edificio que posee partes inferiores pero que sin ella quedaría incompleto.

Las pruebas textuales para la solución que he sugerido parecen ser escasas, pero esto se debe, a mi juicio, al hecho de que para Aristóteles era obvio que «nadie llamaría dichoso a quien no tiene una pizca de valentía, templanza o justicia»[30]. Por otra parte, la concepción de la felicidad como contemplación sin moralidad se derrumba frente al argumento de la autosuficiencia. La contemplación junto con el ejercicio de las virtudes morales produce una vida más deseable que una vida de pura contemplación.

También existe el problema de la posibilidad misma de una vida exclusivamente contemplativa:

28. Cf. Kenny, 1978, 214 n. 1 y Adkins, 1970, 345-346.
29. *E.N.*, 1107a 14-15.
30. *Política* 1323a 27-28.

> Una vida tal [la vida contemplativa] sería superior a la condición humana pues un hombre no vivirá así en cuanto hombre, sino en cuanto existe en él algo divino. En cuanto se diferencia esto del compuesto [humano], en tanto se diferencia su actividad de la del resto de la virtud. Si el intelecto es divino comparado con el ser humano, esta vida será divina comparada con la vida humana[31].

Más adelante el texto agrega:

> Para actuar se necesitan muchas cosas, y más cuanto más grandes y nobles sean las acciones. Pero el contemplador no requiere nada de esto, al menos para el ejercicio de su actividad. En realidad, por decirlo así, son obstáculos ciertamente para la contemplación. Pero en cuanto es un ser humano que convive con numerosas personas, elige practicar actos conformes a la virtud [moral][32].

Estos pasajes distinguen entre lo que el hombre hace en cuanto hay algo divino en él y lo que hace en cuanto es hombre, es decir, en cuanto hay en él una pluralidad de facultades además del intelecto. Esta distinción corresponde, en la acción, a la diferencia entre contemplar y actuar en forma moralmente recta. El que sea posible trazar la distinción conceptualmente no significa que un ser humano pueda de hecho desligarse completamente de la comunidad humana. En efecto, hay un fondo de sabiduría aristotélica en el lema *primum vivere, deinde philosophari.* Hay que esforzarse por filosofar pero antes de hacerlo hay que satisfacer los requerimientos más elementales que la vida nos impone.

Estos requerimientos previos son menos valiosos que los más altos, pero sus exigencias son más perentorias. Aristóteles no es partidario de la idea de que la bondad humana se pueda alcanzar mediante actividades puramente intelectuales, pero sí ve méritos en una vida «de acuerdo con el otro tipo de virtud», esto es, con la virtud moral y, por implicación, como veremos, con la prudencia. Esta vida ocuparía un segundo lugar en una ordenación jerárquica de las mejores formas de vida[33]. Sería una vida sin la coronación que provee la contemplación, pero sería al menos una vida buena porque implica actualización de la capacidad para asegurarse los bienes externos y goce de un subconjunto de los bienes humanos intrínsecos, los bienes morales.

La atribución por implicación de la tesis inmoralista a Aristóteles se debe en parte a la tendencia (post-utilitarista) a requerir maximización en la relación entre lo recto y lo bueno. Es verdad que Aristóteles nos exhorta a «inmortalizarnos [*athanatizein,* actuar como inmortales]», es decir, a practicar la actividad que nos emparenta con los dioses, y esto tiene un dejo de maximización. Pero a la vez agrega: «[...] en

31. *E.N.*, 1177b 26-31.
32. *E.N.*, 1178b 1-6.
33. *E.N.*, 1178a 9-22.

la medida de lo posible»[34]. En efecto, la práctica de la contemplación está restringida por un sinnúmero de factores, entre ellos por la vida en la comunidad. A veces la elección entre contemplar o hacer otra cosa será neutral y en ese caso deberíamos (en sentido prudencial, es decir, nos conviene) optar por contemplar. Pero en otras circunstancias la elección no será neutral. Los requerimientos más fundamentales de la moralidad señalarán que debemos renunciar a la contemplación porque de lo contrario estaríamos renunciando a bienes más básicos, a aquellos que nos hacen *agathoi,* hombres buenos.

La ética aristotélica no requiere maximización ni en función del agente ni en función del mayor número de personas. Es ante todo una ética prudencial, pues sostiene que lo que debe hacerse está determinado por lo que en las circunstancias concretas aparece como el bien digno de perseguirse.

Resumiendo, podemos decir que para Aristóteles lo últimamente bueno para el ser humano consiste en dos niveles posibles de prosperidad o felicidad. Los dioses (o el dios) prosperan en cuanto practican su actividad característica, la contemplación. Si un ser humano corona una vida de excelente actuación con respecto a sí mismo, a su familia, a sus amigos y a su ciudad añadiendo a esa actuación la práctica de la contemplación, habrá alcanzado el nivel más alto de florecimiento o prosperidad humana. La obra característica del hombre, el uso de la razón, se habrá cumplido y bien. Pero si la vida política resulta ser demasiado absorbente o si carece de talento para los estudios teóricos, o si las circunstancias exteriores (la falta de recursos y, por ende, de ocio) le impiden dedicarse a ellos, ese mismo hombre puede ser un hombre bueno y prosperar alcanzando un segundo nivel de felicidad. Puede activar bien sus capacidades, aunque una de ellas, la más alta, no haya sido activada. Por el contrario, un hombre que traicione a su familia, a sus amigos o a su ciudad (fallando, por ejemplo, en la práctica de la virtud moral de la justicia), aunque lo haga en prosecución de mayor contemplación, no habrá activado *bien* lo típico del ser humano. Por lo tanto, no puede ser feliz.

Ambas formas de felicidad consisten en actuar, en el sentido amplio de este término. Uno no florece simplemente por haber tenido la suerte de poseer riqueza, buena salud o apostura física. Uno tiene que hacer algo y hacerlo según la razón *(katà lógon).*

Actuar según la razón equivale a proceder de acuerdo con ciertos parámetros que la ciudad aprueba y que filósofos como Aristóteles ayudan a clarificar. Como vimos, hay dos conjuntos de tales estándares: las virtudes morales y las intelectuales. Estas últimas, a su vez, son de dos clases: las que tienen que ver con el uso de la razón para alcan-

34. *E.N.*, 1177b 33.

zar la verdad en función de la acción (de éstas la más importante es la *frónesis,* prudencia, sabiduría práctica) y las que tiene que ver con el uso de la razón para alcanzar la verdad en función de la verdad misma (de éstas la más importante es la *sofía,* sabiduría teórica)[35]. Los actos conformes a todas estas virtudes son los bienes humanos básicos. Sería óptimo obtenerlos todos, pero las experiencia nos muestra que esto no es ni posible ni conveniente. Tenemos que optar y optar prudentemente, es decir, evitando que al apuntar a un bien más alto (pero más prescindible) nos privemos de un bien cuya ausencia nos deje en calidad de hombres malos. Lo moralmente recto es un bien de este tipo.

LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LO RECTO

La rectitud de un acto según Aristóteles depende de su conformidad con una virtud moral. Si al enfrentar un peligro una persona se conduce conforme a los dictados de la valentía, su acto será moralmente correcto. Pero no basta con seguir lo que esencialmente es una norma pública. Se requiere también un cierto estado mental en la persona misma:

> Además, no hay semejanza entre las artes [*téjnai,* saber de los artesanos] y las virtudes en este punto. Los productos de las artes tienen su bondad dentro de sí mismos de modo que basta con que tengan cierta disposición. Pero si los actos conforme a las virtudes tienen ellos mismos cierta disposición, no se sigue que hayan sido ejecutados justa o templadamente. El agente, al actuar, tiene que tener también cierta disposición. En primer lugar tiene que actuar con conocimiento; segundo, tiene que elegir los actos y elegirlos por sí mismos, y, tercero, tiene que actuar de manera firme e inconmobible[36].

Un acto con plenitud de rectitud moral requiere entonces que el agente sepa exactamente lo que está haciendo (si ignoro que hay peligro, no habrá valentía), que opte él mismo por el acto (a diferencia de la persona forzada a hacer algo) y por último que reaccione siempre del mismo modo. Si normalmente escapo cuando hay situaciones peligrosas pero en una ocasión me detengo y enfrento el peligro, esto es insuficiente para que sea valiente. Aristóteles enfatiza este último requisito al sostener que el género próximo de la virtud es el ser un hábito o estado disposicional, vale decir, una disposición a reaccionar de manera igual o muy semejante frente a episodios de «apetito, ira, miedo, confianza, envidia, gozo, amor, odio, nostalgia, envidia, piedad»[37]. Todas estas emociones son pasiones, cosas que nos suceden, querámoslo o no.

35. *E.N.,* 1143b 14-17.
36. *E.N.,* 1105a 27-33.
37. *E.N.,* 1105b 21-23.

El núcleo de la acción virtuosa es sin embargo la elección y la elección de un acto por sí mismo, valorando el acto mismo y no lo que se derive de él. Valiente es quien enfrenta un peligro razonable porque considera que hacerlo es valioso en sí mismo. Si lo hace exclusivamente por la recompensa que espera obtener, su acto no será plenamente virtuoso. Este último requisito reafirma la tesis de que lo recto es concebido por Aristóteles como un bien en sí y no como algo instrumentalmente conducente a otra cosa. Esto no excluye por cierto que al optar por lo recto optemos a la vez por algo de lo cual lo recto forma parte, viz., la felicidad.

¿Qué es el objeto de una elección virtuosa? La respuesta a esta pregunta es una de las doctrinas aristotélicas más conocidas: el punto medio o intermedio *(meson)* entre dos extremos cuya elección sería viciosa. La noción de medio es sin duda cuantitativa. Su aplicación cobra sentido porque el común de las gentes acepta la idea de que en nuestras pasiones y acciones se da exceso y defecto. Sabemos lo que significa estar excesivamente atemorizado o excesivamente confiado. Si un hoplita o soldado de infantería pesada se adelanta a la línea de su falange sus compañeros dirán que es un osado o un temerario. Si deliberadamente se queda atrás cuando las filas avanzan, dirán que es un cobarde. Uno tuvo demasiada confianza; el otro, demasiada poca.

Estos juicios cuantitativos no son reductibles, por cierto, a un cálculo estrictamente aritmético. Existe en primer lugar el problema de que las circunstancias cambian. Es imposible determinar matemáticamente el momento debido, el entorno adecuado, las personas precisas, la meta apropiada, el modo como conviene actuar, etc.[38]. También las condiciones subjetivas varían ampliamente de modo que al determinar el punto medio para una elección uno no tiene que dejar de tomar en cuenta la propia constitución. Una cantidad de comida insuficiente para Milo, un famoso atleta de Crotona, puede ser excesiva para un atleta pequeño y delgado que recién se inicia en los deportes[39]. El entrenador tendrá que encontar un punto medio distinto para cada uno de ellos al prescribir su dieta.

Aristóteles quiere que entendamos al agente moral como un individuo que lleva en sí a la vez al atleta y al entrenador. La templanza o moderación *(sofrosyne)* requiere que considere mi constitución física al momento de deliberar acerca de si debo o no tomar otra copa del embriagador vino de Paros y requiere también que yo mismo determine el punto medio sin delegar esta tarea en otra persona. Esta última determinación será eminentemente prudencial. Este último rasgo de la acción moralmente excelente está claramente incorporado a la definición

38. Cf. *E.N.*, 1106b 21-22.
39. *E.N.*, 1106b 3-4.

oficial de virtud moral en el Libro II: «La excelencia [*areté,* virtud moral] es por lo tanto un estado [*hexis,* hábito, modo de ser] electivo que está en un punto medio, el relativo a nosotros, determinado por la razón [*lógos*] y tal como lo determinaría el hombre prudente»[40]. Actuar en forma moralmente excelente consiste en elegir habitualmente un término medio, procediendo con prudencia, es decir, determinando ese punto no a partir de los propios gustos, pasiones o inclinaciones sino mediante el *lógos,* es decir, la capacidad para dar, mediante el lenguaje, una justificación pública. Cuando Aristóteles hace más adelante una referencia a la definición, agrega que se trata del «*lógos* recto» o recta razón[41], en el entendido de que un *lógos* es recto cuando el enunciado que lo expresa es verdadero[42]. Esta precisión es comprensible pues un *lógos* es falso cuando la identificación del término medio es errónea dadas las circunstancias, constitución del agente, etc. Si pienso que no es excesivo para mí beber cuatro vasos de vino pese a que no he comido y a que debo conducir mi automóvil, estoy equivocado y mi acción distará mucho de ser templada.

El *lógos* recto o verdadero no es una facultad (como parece sugerir «recta razón», la traducción tradicional derivada del latín), sino una oración singular que identifica la intensidad de una emoción o una acción particular como la meta o el bien que el agente debería tratar de alcanzar. «Un vaso de vino (y sólo uno) es lo deseable para mí en estas circunstancias» sería un ejemplo de razón verdadera. La deliberación surge en seguida como un razonamiento acerca de cómo alcanzar dicha meta (no sentarme cerca del bar, no comer algo que me exacerbe la sed, etc.).

Un *lógos* recto como el descrito es objetivo en el sentido de que si bien es relativo a las circunstancias y a las condiciones del sujeto, puede ser verdadero o falso. Es verdad (o falso) que para un agente *a* en el conjunto de circunstancias *c* la acción *f* es el término medio. Una proposición de esta forma funciona como *arjé* o principio de un acto concreto.

La recta razón, sin embargo, no es una proposición puramente *a priori* ni estrictamente observacional. Aristóteles probablemente tiene razón al advertirnos que su captación está condicionada subjetivamente por el temple moral del agente. Quien está acostumbrado a elegir habitualmente bajo los dictados del placer, fácilmente cometerá ciertos tipos de error intelectual. Aristóteles explica:

> Lo placentero y lo doloroso, en efecto, no corrompen ni deforman todos los juicios, por ejemplo, el de que el triángulo tiene o no tiene ángulos iguales a dos rectos, sino sólo los referentes a los actos [*tò praktón,* lo actuable]. En efecto, los principios de los actos son aquello en función de lo cual se actúa y al que está co-

40. *E.N.*, 1106b 36-1107a 2.
41. *E.N.*, 1138b 20, 25 y 29.
42. *E.N.*, 1139a 24.

> rrompido por el placer o el dolor no se le manifiesta inmediatamente el principio, ni [capta] que debe elegirlo y hacerlo todo en función de él y por él. El vicio es corruptor del principio[43].

La doctrina de este pasaje es que la captación intelectual de los bienes morales se puede ver seriamente obstaculizada por malos hábitos morales. Al intemperante no se le «aparece»[44] el término medio, no ve cuál sería, para él, la cantidad correcta de vino a beber esta tarde. Cree que una cantidad mayor «está bien». Aristóteles expresa también esta idea en una forma algo pintoresca que ha causado innecesarias confusiones: «La virtud hace recto el blanco [meta, fin], la prudencia lo que conduce a él»[45].

La excelencia moral torna recta la meta en cuanto le permite al agente evitar los errores de aprehensión a que lo conducirían los vicios. Esto no implica atribuirle a las virtudes morales una capacidad cognoscitiva. La aprehensión del fin (tanto de la vida como de un acto particular) es tarea de la razón práctica.

A partir de estas consideraciones, Aristóteles extrae la generalización de que «es imposible ser prudente [*fronimos,* prácticamente sabio] sin ser bueno»[46]. Dado que la prudencia se extiende también a la captación y evaluación de bienes en general sin quedar restringida a los bienes morales, resulta que la rectitud moral no sólo es un bien en sí misma sino que también una condición necesaria para la adecuada prosecución de cualquier bien y por ende de la felicidad. El imposible ser feliz si no se es moralmente bueno.

CONCLUSIONES

Si tratamos ahora de clasificar la ética aristotélica dentro de la dicotomía teleológica/deontológica, tendremos que conceder de inmediato que su estructura básica no nos permite clasificarla como una ética deontológica. Lo definitorio de la posición deontológica es la pretensión de definir lo recto en forma independiente de lo bueno. La intuición que genera esta tesis es que uno debe cumplir con su deber, sean cuales fueren las consecuencias que se sigan de ese cumplimiento. Hay algo admirable, por ejemplo, en el caso del juez que trata de hacer justicia sin variar su dictamen por el hecho de que éste pueda traerle consecuencias nocivas a él o a otras personas, pero cuando esta posición se lleva a un extremo, vale decir, cuando se invocan criterios de justicia

43. *E.N.*, 1140b 13-20.
44. *E.N.*, 1144a 34-b 1.
45. *E.N.*, 1144a 7-9.
46. *E.N.*, 1144a 36-b 1. Cf. 1113 a 29-b 2.

sin referencia a bienes no morales, cuando lo justo se infiere a partir de un procedimiento puramente formal, uno termina por quedarse sin criterios de justicia que puedan aplicarse razonablemente al mundo real.

En este sentido la ética aristotélica no es deontológica porque los criterios morales que las virtudes proveen están estrechamente ligados a los bienes no morales. La justa distribución proporcional tiene en cuenta los bienes a distribuir y la virtud moral de la liberalidad se ejerce siempre considerando los bienes, el capital, de la persona que tiene la obligación moral de ser liberal.

La ética aristotélica no es deontológica por un segundo motivo. Es cierto que, como vimos, debemos tomar la decisión moralmente virtuosa en razón de sí misma, como un fin en sí, y no por una recompensa posterior. Pero esa decisión debe tomarse así porque una virtud moral es, a la vez, un bien en el sentido no moral del término. Debo cumplir con mi deber no porque me tenga que someter a un imperativo categórico cuyo impacto sobre mí no tomo en cuenta, sino que debo actuar de forma excelente o virtuosa *porque me conviene*. Mi consideración primera es la consideración prudencial.

Esta última afirmación ha llevado a veces a pensar que la ética aristotélica es una especie de utilitarismo egoísta: lo recto sería lo que promueve mi propio bien. En cierto sentido esto es verdad, siempre y cuando lo entendamos de determinada manera. Promoción no significa lo mismo que maximización. Si tengo oportunidad de actuar con valentía, debo hacerlo porque es bueno para mí, pero esto no implica maximización. Aristóteles sugiere que sería de locos declarar guerras para que haya batallas y matanzas (y poder así ejercitar la valentía)[47]. La valentía me beneficia, pero también beneficia a los soldados que me rodean y en definitiva a mi *polis,* pues su libertad depende del coraje de sus ciudadanos. Esto es aun más claro en el caso de la justicia. La justicia me beneficia a mí y también beneficia a todos los que tienen trato conmigo. Al cautelar este bien propio respeto y promuevo a la vez los bienes de los demás. Dado su énfasis en las virtudes morales (que son todas sociales), resulta que la ética aristotélica es un caso de egoísmo altruista.

¿Se trata entonces de un utilitarismo universalista que emplea como criterio moral la promoción del «mayor bien del mayor número de personas» (Mill)? Por cierto que no. Aristóteles probablemente habría pensado que ese criterio es ininteligible. Yo no puedo hacer nada (o muy poco) por promover los bienes básicos de los demás. Estos bienes son los actos conformes a la virtud y solamente las personas mismas pueden, al actuar ellas mismas, apropiárselos. Además, son las virtudes las que en combinación con la percepción de las circunstancias particulares proveen criterios morales. No necesito que una idea tan difusa como la

47. *E.N.,* 1177b 412.

del mayor bien del mayor número de personas me diga lo que debo hacer en este momento para actuar con valentía.

Por último, se sigue también que la ética aristotélica no es teleológica porque el bien humano no resulta ser independiente de lo recto. Las acciones moralmente rectas son un subconjunto de los bienes que constituyen los dos niveles de la felicidad. En el nivel segundo priman las excelencias morales (y la prudencia) pero hay también bienes externos, y por cierto amistad. Lo bueno y lo recto no se identifican del todo. Menos aún se identifican en la vida más perfecta en la cual, además de los bienes de la vida segunda, se encuentra también el ejercicio de lo más divino en nosotros conforme a su virtud específica.

Es imposible ser feliz si no se es moralmente recto no sólo porque de lo contrario corremos el riesgo de no discernir bien lo que nos hará felices, sino porque en eso consiste, en gran parte, el bien humano o la felicidad.

BIBLIOGRAFÍA

Ackrill, J. L. (1980), «Aristotle on Eudaimonia», en A. O. Rorty, *Essays on Aristotle Ethics,* University of California Press, Berkeley, 15-33.

Adkins, A. W. H. (1970), *Merit and Responsibility,* Oxford University Press, Oxford.

Araujo, M. y Marías, J. (1981), *Aristóteles, Ética a Nicómaco,* Estudios Políticos, Madrid.

Ayer, A. J. (1952), *Language, Truth and Logic,* Dover, New York.

Bywater, I. (1970), *Aristotelis Ethica Nicomachea* (1894), Oxford University Press, Oxford.

Cavalier, R. J., Gouinlock. J. y Sterba, J. P. (1989), *Ethics in the History of Western philosophy,* St. Martin's, New York.

Flashar, H. (1983), *Aeltere Akademie-Aristoteles-Peripatos,* en F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie I,* vol. 3, Schwabe, Stuttgart.

Gómez-Lobo, A. (1991), «La fundamentación de la ética aristotélica»: *Diánoia 37,* 1-15.

Gómez Robledo, A. (1983), *Ética Nicomaquea,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Guariglia, O. (1992), *Ética y Política según Aristóteles,* 2 vols., Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Hare, R. M. (1975), *The Language of Morals,* Oxford University Press, Oxford.

Kenny, A. (1975), «Happiness», en J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts,* Oxford University Press, Oxford, 43-52.

Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics,* Oxford University Press, Oxford.

Kraut, R. (1989), *Aristotle on the Human Good,* Princeton University Press, Princeton.

Loening, R. (1967), *Die Zurechnungslehre des Aristoteles* (1903), Olms, Hildesheim.

Moore, G. E. (1976), *Principia Ethica,* Cambridge University Press, Cambridge.

Pallí Bonet, J. (1985), *Aristóteles, Ética Nicomáquea, Ética Eudemia,* Gredos, Madrid.

EL MATERIALISMO EPICÚREO A LA LUZ DE LOS RACIONALISTAS E ILUSTRADOS

Marcelino Rodríguez Donís

El objetivo que, primordialmente, nos proponemos en las páginas que siguen es mostrar la repercusión que la filosofía de Epicuro tuvo en el transcurso de la historia de las ideas y, en concreto, en algunos representantes del racionalismo y de la Ilustración. En efecto, en los siglos XVII y XVIII el epicureísmo está presente en gran parte de las investigaciones filosóficas. Desde Gassendi a La Mettrie, pasando por Spinoza, Bayle, Leibniz, Locke, Hobbes, Toland, Diderot y Voltaire, el epicureísmo es tenido en cuenta. Podríamos decir que asistimos a un verdadero renacimiento, comparable al que tuvo en los siglos XV y XVI.

Estimamos, ante la proliferación de estudios sobre Epicuro y su escuela[1], que es preferible, por ser un tema menos divulgado, incidir en un aspecto del epicureísmo menos trillado: en qué medida pervive el interés por la filosofía del Filósofo del Jardín en determinados autores de los siglos XVII y XVIII. Algunos de los probemas que el materialismo epicúreo había planteado (la eternidad de la materia, el infinito número de átomos, la infinitud del vacío, el *clinamen,* la validez del mecanicismo, la posibilidad de la vida a partir de lo inerte, la negación de la Providencia y de la inmortalidad del alma, la ausencia de temor ante la muerte y los dioses, la teología, el hedonismo utilitarista, etc.) constituyen una parte esencial de la problemática filosófica de los autores que vamos a estudiar. Anticipamos, a este respecto, que la interpretación

1. Permítame el lector que le remita a algunos de mis trabajos sobre el tema: *El materialismo de Epicuro y Lucrecio,* Sevilla, 1989. «Epicuro y su escuela», en *Fragmentos de Filosofía,* 1994, 91-137. «El epicureísmo y su repercusión histórica»: *Thémata,* (1995) 175-199; así como a las Actas del Congreso sobre epicureísmo de 1993: *Epicureísmo greco e romano,* 3 vols., Bibliopolis, 1996. Sobre la repercusión del epicureísmo en los siglos XVII y XVIII: A. Adam, *Les libertins au XVIIe siècle,* 1964; J. S. Spink: *La libre pensée française. De Gassendi a Voltaire,* 1966, 106-159.

de Gassendi marcó la pauta a seguir por todos estos filósofos, menos interesados en el contenido filológico de los textos que en las consecuencias que para el pensamiento de la época se habían derivado de ellos. Es preciso, por otra parte, tener en cuenta las condiciones sociales, y de modo especial las religiosas, en estos dos siglos, porque, si exceptuamos la franqueza *epicúrea* de La Mettrie, hay razones para sospechar del excesivo empeño en demostrar fidelidad a las ideas religiosas dominantes. Con frecuencia muchos sabios, a pesar de profesar en privado una posición escéptica o incluso atea, en público hacen gala de lo contrario, siguiendo la conocida sentencia ciceroniana[2].

El epicureísmo es un dragón de mil cabezas que renace con renovado y exuberante vigor. Si en el Medievo y en el Renacimiento, siguiendo fundamentalmente los pasos de Cicerón y Séneca, se presta atención al aspecto moral de la doctrina, en la filosofía postcartesiana es la física, entendida al modo epicúreo (psicología, biología, teología), la que, por algunas de las razones que vamos a apuntar, suscita el mayor interés, aunque también la moral epicúrea continúa presente en la obra de muchos filósofos y poetas. Las reflexiones de la filosofía moderna, con todos sus matices y contradicciones a la hora de tratar la problemática preñada de posibilidades que desplegó el epicureísmo, constituyen la prolongación de un pensamiento, lleno de vida y de actualidad permanente, que arroja tanta o más luz sobre las consecuencias profundas del pensamiento materialista del filósofo de Samos que muchos de los ya excesivamente abundantes y reiterativos tratados sobre Epicuro.

I. EPICURO Y EL RACIONALISMO

En el siglo XVII el atomismo es aceptado por muchos científicos y filósofos, destacando entre ellos Petrus Gassendus (1592-1655), canónigo de Digne, que se propone sustituir la filosofía escolástica por el atomismo epicúreo; ello le ocupó treinta años de su vida. Parece que su interés por el tema se remonta al librito que Puteanus de Lovaina envió a Peiresc[3]. Siguiendo a Séneca, Gassendi señala, en 1629, en carta a Jacques Gaffarel, que la «secta (epicúrea) tiene mala reputación, pero inmerecida (*sed inmerito*), a partir del hecho de que la palabra *voluptas*, colocada a modo de frontispicio, y mal interpretada, dio lugar a la leyenda». El pensamiento de Gassendi se forma cuando, como dice Lasswitz[4], se había establecido con nuevos experimentos la existencia del vacío. Galileo, en 1616, admitía que «los cuerpos se componían de un

2. *Difficile est negare deos, si in concione quaeratur, sed in familiarum sermone et concesu facillimun* (Cic. DND. I).
3. *Epicuri sententiae aliquot aculeatae ex Seneca*, Louvain, 1609.
4. *Histoire de l'Atomisme*, 2ª ed., t. II, nn. 133-134.

número infinito de átomos, separados por intersticios vacíos también infinitamente pequeños e innumerables». Gassendi manifiesta, en 1637, su voluntad de enviar a Galileo, antes de la publicación, sus estudios sobre Epicuro. No obstante fue Beckman —que había formulado correctamente en 1614 la ley de inercia (lo que suponía sentar las bases del mecanicismo y la destrucción de la *vis impressa* de los escolásticos)— quien más influyó en Gassendi. La formulación de la materialidad de la luz (flujo de corpúsculos sutiles), la finitud de su velocidad (contra el cartesianismo), el color como reflexión reiterada del rayo de luz sobre las partículas del medio, etc., eran algunas de las consecuencias que extraía a partir de su formulación mecánica Beckmann, quien, en una carta a Mersenne, dice que espera que «Gassendi solucione para mí a partir del pensamiento de Epicuro, expuesto por Lucrecio, cómo se origina lo sensible de lo insensible (*quomodo ex insensibilibus fiat sensile*). El asunto —terminará diciendo Gassendi— «está por encima de la capacidad humana». Con ello ya intuía que era necesario modificar el epicureísmo y, en definitiva, «cristianizarlo».

Gassendi acomete la tarea de traducir, en 1629, el libro X de Diógenes Laercio, porque, según una carta a su protector Peiresc, encuentra tantas faltas, «que es apenas reconocible en los lugares más importantes». Se propone —dice— hacer una traducción propia (*à ma mode*). En 1647 se publica, sin su consentimiento al parecer, el *De vita et moribus Epicuri*. En 1649 aparecen sus *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*. Aún persiste hoy la curiosidad y el interés acerca de la capacidad filológica de Gassendi, tan devaluada por Meibom y Usener («era más competente en la física epicúrea que en la lengua griega»; «no corrige, imagina», etc.) y Bailey («was a poor Greek scholar»). Keimpe A. Algra[5], después de estudiar algunos aspectos de las actividades filológicas de Gassendi (el material de que se sirvió y sus métodos y objetivos) y aun reconociendo que las correcciones gasendianas al texto de Diógenes Laercio son «le plus souvent arbitraires», concluye, a diferencia de Usener, que Gassendi tuvo razón al sostener que para interpretar el texto se precisa un conocimiento filosófico y que «su conocimiento formidable de la filosofía epicúrea y su dominio del griego le han permitido adivinar correctamente y restablecer el sentido original de los textos epicúreos».

En 1659 aparece póstumamente *Syntagma Philosophiae Epicuri, cum refutatione dogmatum quae contra fidem Christianorum ab eo asserta sunt*, pero su posición respecto al atomismo y epicureísmo está ya en gran parte expuesta en cartas a diversos personajes de la época. Así, en 1632, en contestación al cardenal Barberini, se enfrenta a Epicuro (*contra Epicurum disserui)*, como él dice, *Marte meo*.

5. «Gassendi et le texte de Diogène Laërce»: *Elenchos*, (1994).

La independencia frente a Epicuro queda bien marcada en diversos pasajes de sus escritos; así, v.g., no le parece posible admitir su antifinalismo: «no puede aceptarse que los órganos de los animales hayan surgido sin razón (*absque rationis)*, sin intención (*consilio*), sin providencia (*provisione*), sin estar destinados a ciertos usos y fines». La honestidad de Gassendi le lleva a exponer fielmente el pensamiento de Epicuro, pero, como cristiano y teólogo, se ve obligado a corregir aquellas afirmaciones suyas contrarias a la fe. Los puntos de discrepancia se refieren a cuestiones de la máxima importancia: los átomos han sido creados, no son infinitos, el alma humana es inmortal, no hay infinitud de mundos, nuestro mundo es finito y único, el movimiento es inherente a los átomos pero tiene su origen en la creación y voluntad divinas, el azar no sirve para explicar el orden del mundo, el *clinamen* es superfluo, etc. Habría que preguntarse, además, si no incurre, como señala Bloch[6], en cierta contradicción a la hora de conciliar el atomismo del resto de su Física con la teoría realista del espacio y del tiempo. Sostiene, en efecto, la infinitud y la anterioridad del espacio respecto de la creación, así como su impasibilidad, su inmovilidad, su incorporeidad y su indivisibilidad infinita (*habent parteis inexhaustas*). Se trata, según Gassendi, de entidades formales imaginarias, pero no ficticias. Son *res verae, entia realia.* La ontología gassendiana del espacio y del tiempo, inspirada probablemente en Telesio y Patrizzi, rechaza, por igual, la concepción aristotélica (que los reducía a accidentes), la epicúrea (que los entendía como *symptoma symptomatôn*), y la cartesiana (que identificaba espacio con el cuerpo extenso). El espacio no es ni Dios, ni criatura, ni cuerpo, ni espíritu, ni sustancia, ni accidente. La infinitud del espacio y del tiempo según las dimensiones y las sucesiones sirven de modelo —según Bloch[7]— para «concevoir l'immensité et l'éternité de Dieu». El formalismo del espacio y del tiempo, la relatividad de la noción de infinito y la modificación deliberada del epicureísmo tienden a mostrarnos plausible —dice Bloch[8]— la idea de la creación, rechazando la posibilidad de la génesis del universo por las combinaciones atómicas infinitamente repetidas. Con razón podríamos preguntarnos, a pesar de reconocer su innegable mérito al revivir y recuperar el pasado atomista de acuerdo con las exigencias científicas del momento, si estamos ante un defensor o un severo crítico de Epicuro.

Es cierto, por otra parte, que su confrontación con la filosofía de la época, y muy en concreto con su máximo representante, Descartes, surge a partir de la admisión, por ambos, de la teoría corpuscular, a pesar de que el cartesianismo niegue el vacío y sostenga un corpuscularismo no atomista, del mismo estilo que el de Hobbes. A los escolásti-

6. *La Philosophie de Gassendi*, Martinus Nijhoff, 1971, 180.
7. *Ibid.*, 179.
8. *Ibid.*, 393.

cos, e indirectamente a Aristóteles, los refuta de modo contundente, en las *Exercitatines paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624), mediante los planteamientos de una gnoseología con influencias escépticas en la que, como señala T. Gregory[9], muestra la vanidad y vaciedad del saber cuando trata sobre «los máximos problemas» de la metafísica, aunque subraya la posibilidad de convertirlo en algo positivo y útil cuando se orienta al campo de la experiencia concreta. Frente a la inutilidad del aristotelismo y su apartamiento de la realidad, Gassendi destaca el valor de la búsqueda incesante de los pirrónicos, dando un testimonio indudable de libertad y capacidad para alcanzar el progreso del saber a partir del conocimiento de los antiguos filósofos. Entiende que es necesaria la crítica nominalista a la doctrina de las esencias y de las definiciones, destacando el conocimiento directo de lo particular, singular y concreto. Sólo es válido el conocimiento basado en la experiencia o en las apariencias (*sperimentaliter solum vel secundum apparientiam)*, en las observaciones y descripciones de los fenómenos físicos y humanos.

Es necesario tener en cuenta el ambiente en que escribe su obra para comprender su insistencia en mostrarse de acuerdo con la doctrina de la Iglesia hasta en los detalles. Sólo llegó a acusarle formalmente de atentar contra ella Morin (quien afirmaba maliciosamente que Gassendi había corregido a Epicuro *metu atomorum ignis*), sin lograr ser tomado en serio. De ahí que la tesis de la «doble filosofía» (1.- «spontanée»= libertina y racionalista. 2.- «calculée»: cristianización de Epicuro) de la que habla M. Pintard[10] no sea compartida por B. Rochot[11], ni por P. Lenoble[12], ni por T. Gregory o Bloch[13]. Lo que se propone Gassendi es hacer compatible con la ciencia y la filosofía de la época el atomismo, aunque es consciente de haber sido precedido en ello por Basson, Berigard y Magnien, entre otros. En su opinión no hay mayor incompatibilidad con las verdades de la fe en la doctrina de Epicuro que en la de Aristóteles o en la de cualqiera de los filósofos que no conocieron la Revelación. Al contrario, la ciencia de la época, como hemos visto, exigía el atomismo. Aunque las similitudes entre el atomismo filosófico griego de Demócrito y Epicuro y el científico sólo son reales hasta cierto punto, Gassendi se empeña en divulgar la doctrina epicúrea, discutiendo a fondo sus planteamientos y lo que implican no sólo en el campo ético sino en el físico y teológico. Se trata de buscar una respuesta a los fenómenos de la experiencia. Una prueba de la utilidad práctico-científica de la teoría atomista se encuentra en la célebre disputa con T. Campanella, Poysson de la Benerie, Mersenne, Descar-

9. *Sceticcismo ed empirismo. Studio su Gassendi,* Laterza, Bari, 1961, 22.
10. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle,* Slatkine, 1983.
11. *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur L´Atomisme,* Vrin, 1944.
12. *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* Paris, 1943.
13. *La philosophie de Gassendi.*

tes, etc., sobre la vieja cuestión del *minimum* (*eláchiston*) en el átomo, o las *partes minimae atomi* de Lucrecio. ¿Hay una demostración lógica, matemática y sensible de que existe algo extenso que se encuentre en un tiempo y lugar dados en un punto verdaderamente matemático, desprovisto de partes a pesar de tener unas partes exteriores a otras? Mersenne veía la solución experimental en el caso de los rayos reflejados por un espejo parabólico: pasan todos por el mismo lugar, pero no puede ser un punto sin extensión ya que los rayos son materiales. El padre mínimo se plantea serias dificultades sobre la existencia de los átomos a partir de la lectura de la *Carta a Dioscuro* de san Agustín, donde refuta a Demócrito y Epicuro, así como en la *Carta 151 a Nebridio*. Por un momento parece dejarse seducir por Campanella. El problema que surge se puede plantear así: ¿no podría Dios dividir un mínimo atómico? Al no carecer de *mathematica quantitate* ni de peso, dureza y figura, su división no parece imposible a la mente divina, ¿o sí? Pero, ¿cómo, si existe algo en sí mínimo, puede dejar de serlo, a no ser que se sostenga que en Dios los opuestos son una sola cosa? La pregunta que se formula Mersenne es de idéntica naturaleza, pensamos nosotros, que ésta: ¿podría Dios hacer que lo extenso carezca de partes? Los que niegan la existencia del mínimo físico, pero admiten el matemático, ¿cómo pueden dar razón de lo extenso a partir de lo inextenso? Gassendi sostiene que una cosa es la división matemática y otra la división física, pero deja la cuestión indeterminada. En este caso no se trata de un problema con las creencias sino con la razón. Estamos ante el célebre enigma que Leibniz denomina *laberinto del continuo*, y que no se solucionará en el siglo XVII, desconocedor aún del cálculo infinitesimal.

Es sabido que Gassendi, a diferencia de Descartes y de acuerdo con Epicuro, no se sentía atraído por las matemáticas ni por la excesiva abstracción que suponía abandonar toda observación o intuición sensible. Para él, *el caso Poysson* no debe poner en peligro ni la existencia de los átomos ni su composición de mínimos. Las partes del átomo no son ni pueden ser separadas. La naturaleza no puede ir más allá. Del mismo modo que se suponen en el ácaro partes indefinidas, «han de ser supuestas en los átomos». Bloch[14] insiste en que no ha sido por su teoría gnoseológica sensualista por lo que no ha logrado hallazgos científicos originales, como asegura Koyré, sino por su desconfianza en las matemáticas.

A pesar de todo, el error de los epicúreos —señala Gassendi— no está en admitir la existencia de los átomos, sino en afirmar que son eternos, esto es, que no han sido producidos por Dios (*improductas a Deo*). El atomismo podía dar razón de ciertos fenómenos como la luz,

14. *Ibid.*, 181.

que no es para Gassendi más que una llama sutilmente dilatada (*nihil aliud quam flammula sume dilatata*), por la que ciertos rayos son luminosos sin que sintamos su calor. El vacío, contrariamente a lo que sostiene Descartes, está *intermistum* en los cuerpos, de donde se deriva la porosidad y la posibilidad del movimiento, sin que sea necesario acudir a la *chiquenaude*. El verdadero problema no era explicar cómo surge el movimiento, sino cómo dar razón del reposo. El átomo, además de figura y tamaño, tiene peso o ímpetu (*pondus nempe seu impetum*), «por el cual cada átomo libre y no trabado por su unión con otros sería arrastrado en un movimiento de superior rapidez a la que seamos capaces de concebir». La materia es definida fundamentalmente como fuerza e identificada con el movimiento. La *gravitas seu pondus* es una fuerza interna por la que el átomo se extremece y se puede mover por sí mismo. No es a Epicuro a quien sigue Gassendi en este punto, sino a Lucrecio; pero se ve obligado a rechazar la idea de direcciones absolutas y, por tanto, el movimiento hacia abajo y, consiguientemente, la desviación (*clinamen)*, concepto inútil si se supone el *impetus* innato de los átomos y el movimiento en todas direcciones al modo de Demócrito[15]. La *gravitas* no significa caída, sino el carácter innato, infuso, del movimiento, «la energía interna e innata del átomo». En el *Syntagma*[16] abandona la teoría de la gravedad como algo interno al átomo para sostener que es el resultado de una acción exterior que viene de la materia de la tierra.

La materia es autocinética y el reposo no es sino un caso particular del movimiento (producido por la oposición de dos movimientos contrarios). La inmovilidad más absoluta correspondería al movimiento más rápido o absoluto; y la impenetrabilidad al cuerpo cuyos átomos se agitasen más intensamente. Aunque esto, en gran medida, se apartaba del atomismo epicúreo, servía para intentar explicar los movimientos de los seres vivos. Los átomos rugosos darían lugar al cuerpo y los átomos lisos y diluidos explicarían las funciones vitales, el alma, que no sería sino cierta textura más sutil de átomos difundida por todo el cuerpo (*subtiliorem texturam atomorum per totam molem corporis diffusam)*. Estamos ante la teoría de los espíritus animales que arranca de Galeno y pervive en Descartes. El alma sería como la flor de la materia (*partem quasi nempe florem materiae*). Esta posibilidad de la materia de devenir animada es esencial en Epicuro y Lucrecio, pero en Gassendi no significa sino que Dios no sólo introdujo el movimiento en los átomos creados, sino que dotó a la materia de la capacidad generadora, sólo posible si se admite la conservación, además de la creación; por lo que no se pueden explicar las leyes constantes de la mate-

15. *Syntagma Philosophicum*, I, 279B.
16. *Ibid.*, 348B-353A.

ria si no es por medio de la acción continuada de Dios. No hay lugar para el azar y el mecanicismo está al servicio de la finalidad. Estamos en las antípodas del materialismo epicúreo y de su doctrina de la eternidad de los átomos. Según Gassendi, el orden del mundo sólo se puede entender a partir de la admisión de la creación de los átomos. Éste fue el error de los atomistas: atribuir el origen del movimiento a una fuerza ingénita (*quandam vin ingenitam*) y no a Dios. Las leyes que regulan los movimientos en el mundo son fruto de la necesidad impuesta por Dios a la materia, es decir, del mecanicismo providencial. Ninguno de los filósofos antiguos pudo resolver adecuadamente el problema del origen del movimiento; para ello es preciso, según Gassendi, acudir a Dios (*quippe cum omnis quae in ipsis mobilitas est, a Deo authore indita sit*)[17].

Con esta nueva versión del mecanicismo atomista (que admite las causas finales, aunque no haga en física uso de ellas) Gassendi no pretende suprimir la autonomía de las causas segundas, sino eliminar toda interpretación milagrosa de la naturaleza que supusiese una inconstancia de las leyes basada en el capricho arbitrario de Dios. Todo fenómeno físico se reduce a movimiento local. Las fantasías platónico-mágicas del alma del mundo, las simpatías o antipatías, y sobre todo la astrología, son combatidas por Gassendi en la *Epistolica exercitatio contra Flud*. La tesis atomista es aceptada en el plano natural sólo porque explica los fenómenos de modo más simple: a partir del movimiento local. Desde luego, de modo más simple que la teoría aristotélica de las *formas*. Fuera del ámbito natural, se puede admitir el milagro, pero como objeto de fe, es decir, sin posibilidad alguna de acudir a Demócrito, Epicuro, Platón o Aristóteles. Dios puede mantener la sustancia sin los accidentes, o a éstos sin aquélla, puede mantener las almas separadas de los cuerpos, etc. La inmortalidad del alma y el misterio de la Eucaristía son, sin embargo, objeto de fe, no de la filosofía racional.

En el siglo XVII uno de los temas más cruciales era demostrar la inmortalidad del alma. Por una parte, los teólogos paduanos creían interpretar correctamente a Aristóteles negando su inmortalidad. Por otra, Ivo di Parigi, Silhon, Mersenne, Cayetano, Lessio, Boverio, Toledo, etc., intentaban demostrarla por la autonomía del intelecto al alcanzar lo universal, por el deseo de inmortalidad del hombre, por el consenso universal, por la necesidad de que haya una justicia divina que premie y castigue después de la muerte, etc. Para la mayoría de los filósofos estos argumentos no son más que probables. La inmortalidad es uno de los grandes misterios de la religión que Gassendi, de modo paradójico, intenta probar, siguiendo la tradición, mediante el *consensus universalis*, cuyo valor demostrativo rechazó abiertamente en otros

17. *Ibid.*, 335B.

momentos de su obra, de acuerdo con la filosofía pirroniana, tan ampliamente aceptada y desarrollada en el siglo XVII, sobre todo por La Mothe le Vayer[18].

Respecto al problema del origen de la vida y de la relación mente-materia, Gassendi, siguiendo las pruebas tradicionales, sostiene que el alma racional difiere de la de los brutos *toto genere* y que el intelecto humano está desligado de la materia *(materiae non mixtus sed ab ea solutus)*. Pero lo importante es que la vida biológica del hombre y la de los demás seres vivientes se explican, según él, a partir del movimiento mecánico de los átomos más sutiles. La interacción con el cuerpo del alma racional creada por Dios queda inexplicada por rebasar el ámbito propio de la física, donde caben diversas hipótesis acerca del principio inmaterial: que unido con el alma material forme una sola cosa (tesis de Gassendi), que haya un alma sensitiva y otra racional independientes o, finalmente, que haya tantas almas como órganos diversos. El gran problema que tiene toda concepción dualista es explicar «cómo una cosa que carece de partes y de masa pueda unirse a una que tiene ambas». La solución que Gassendi propone se basa en la admisión de la Providencia divina, que ha colocado entre las inteligencias puras y la materia un intermedio formado de intelecto y cuerpo[19]. Se comprende que Marx le reprochase haber «acomodado su fe católica con su ciencia pagana, Epicuro con la Iglesia, lo que es trabajo perdido. Es como si se quisiera echar los hábitos de una monja cristiana sobre el cuerpo espléndido y floreciente de una *lais* griega»[20].

Por lo que respecta a la moral, Gassendi sigue a Epicuro, a Erasmo, a Valla, así como a Montaigne. La moral estoica es una mutilación de la naturaleza humana que, como decía Lactancio, arranca al hombre de sus propias raíces (*hominem rebus a natura insitis castrare*). El sabio epicúreo, desde el utilitarismo de los placeres, se eleva hasta el altruismo de la amistad. Lejos de ser la filosofía epicúrea incompatible con el cristianismo, acentúa, como él, los rasgos más humanos hasta el punto de que incluso el obispo Camus defiende a Epicuro. La felicidad que propone es la única a que los hombres pueden aspirar rectamente según la naturaleza (*ad quam solam videntur posse homines secundum naturam iure adspirare)*[21]. De nuevo estamos ante la continuidad, en este caso, entre la ética epicúrea y la cristiana. Gassendi y su época reconocen la delimitación de los saberes y la coexistencia de soluciones opuestas, como dice Gregory: «En Gassendi podemos encontrar una física mecanicista y una metafísica finalista, una teoría de la vida como

18. Véase principalmente sus *Dialogues faits a l'imitation des anciens, 1631;* reed. *Corpus des Oeuvres Philosophiques en langue française,* Fayard, 1988.
19. *Ibid.,* II, 444A.
20. *Dis.,* 22.
21. *Animadversiones*, II, 34 A.

movimiento local de los átomos y una teoría del alma como forma del cuerpo, una ética natural del placer y una ética cristiana de la salvación y de la gracia».

El pensamiento gassendista acerca de la moral y la política supone, a juicio de uno de sus recientes intérpretes, «un anillo bien firme de la cadena que une el pensamiento libre a los inicios del siglo de las Luces»[22]. La crítica al aristotelismo y al cartesianismo llevada a cabo por el canónigo de Digne desembocó en cierta coincidencia con las ideas libertinas, a pesar de no ser, *stricto sensu,* un libertino[23]. Su discípulo y divulgador, F. Bernier[24], es un claro exponente de cómo, a su juicio, se podían conciliar las enseñanzas morales de Epicuro con la moral y la política de la época. Aunque, como es sabido, el filósofo de Samos aconsejaba *vivir oculto* y *no participar en política si nada lo impedía*, en opinión de Bernier el hedonismo individualista (cantado por ilustres poetas del XVII, como Des Barreaux, Chaulieu, el marqués de la Fare, etc.) no es incompatible con el de la sociedad, siempre que, por medio del *pacto*, el poder social garantice la *seguridad* necesaria para el disfrute del bienestar privado. En medio de la anarquía no es posible el reposo y la tranquilidad ni siquiera para un grupo de amigos apartados del mundo de la sociedad política. El poder, como garantía del orden, y más en concreto el poder monárquico, fue defendido incluso por algunos de los representantes del pensamiento libertino de la época. De esta opinión es partidario Sorbière[25], discípulo y traductor de Hobbes. La defensa del absolutismo, sin embargo, no es equiparable a la que lleva a cabo su maestro. Por razones de seguridad y para poder vivir en reposo y no sentir turbación en el ánimo es necesario, en su opinión, alejar el fantasma de la anarquía y aceptar la sumisión al soberano. No es posible vivir apartado de la sociedad, como aconsejaba el autor anónimo del *Theophrastus Redivivus* (1659), para quien la cultura y las leyes son obra de ciertos *sapientes* e impostores alejados del estado de naturaleza, de la *verdadera razón natural*, que buscan exclusivamente su interés particular y se sirven de algunos filósofos y de los sacerdotes

22. Gianni Paganini, «Bonheur, passions, et intérêsts: L'héritage des libertins», *L'Etat Classique*, 1996, 72-92, en concreto, 89. Del mismo autor: «Epicurisme et philosophie au XVII siècle. Convention, utilité et droit selon Gassendi»: *Studi Filosofici, XII-XIII* (1989-90) 5-45; «L'Abregé de F. Bernier et l Ethica de Gassendi»: *Corpus*, 20-21 (1992) 137-153; «Hobbes, Gassendi et la pscologia del mecanicismo», *Hobbes oggi,* (1990), 351-445.

23. Olivier Bloch:«Gassendi et la politique»: *Cahiers de littérature du XVIIe siècle,* 9 (1987) «Quelques aspects de la tradition libertine dans la seconde moitié du *XVIIe* siècle»: *Cahiers d'Histoire de littératures romanes*, 1-2 (1989) 61-73.

24. *Abregé de la philosophie de Gassendi*, ediciones de 1674, 1675, 1678. La edición de 1684, revisada y modificada, ha sido reeditada en *Corpus des Oeuvres de Philosophiques en langue française,* Fayard, 1992.

25. Autor del inédito *Réflexions Politiques sur la Sagesse du Roy, et la fidelité de ses ministres, faites en sept. de 1664.*

y de las ideas religiosas para explotar al pueblo y alejarlo de la verdadera felicidad de la que sólo es posible participar en el estado de naturaleza, anterior al de la cultura depravada por las leyes humanas, donde el hombre es *un lobo para el hombre*[26]. El paso del estado natural a la sociedad, tal como es descrito por Lucrecio, supone una concepción de aquél como el medio donde triunfa el fuerte frente al débil; de modo que los hombres aprenden a unirse para realizar determinadas tareas con mayor facilidad y eficacia (responder a los ataques de las fieras, de los rigores climáticos, o de los otros hombres). De modo que, a pesar de su rudeza natural, descubren que es útil que las mujeres, los niños y los débiles sean cuidados por todos. Así surgen los reyes y las leyes, que, tal como interpreta Bernier, son la única garantía de que la propiedad y la seguridad sean respetadas, aunque ello suponga una renuncia y una limitación del estado natural, en el que en realidad no había derechos ni deberes por no haber leyes. De modo que el hedonismo individualista de los epicúreos no contradice, según el autor del *Abregé*, el concepto de bien común, entendido como la suma de los bienes particulares que persiguen los individuos. La justicia, que los epicúreos subordinaban al placer y a la utilidad, sólo respondía a los intereses que la sociedad estableció de común acuerdo mediante el pacto; lo que supone la posibilidad de las modificaciones legales y, por tanto, la subordinación de lo justo a lo útil, tal como es determinado por la sociedad. Aunque es cierto que los individuos pueden, sobre todo si creen que no van a ser descubiertos, encontrar placer también en la injusticia, como habían señalado tantos adversarios del hedonismo, sin embargo, como afirma Jean F. Sarasin dentro de la más pura ortodoxia epicúrea, en su *Discours de morale sur Epicure,* de 1645-46: «crueles inquietudes turban siempre el alma del culpable impidiendo que goce placenteramente del fruto de sus acciones, incluso si permanece sin castigo». En esta visión, un tanto ingenua y dulcificada, del hedonismo epicúreo, subyace el interés de los partidarios de Gassendi por compatibilizar el hedonismo de la moral privada con el hedonismo político, donde el Estado busca satisfacer los deseos de los individuos y sobre todo les garantiza la seguridad de sus vidas. Este optimismo suponía como fundamentación última para justificar el orden político «una teología providencial regida por el arquitecto divino, que ha sabido reunir motivación y obligación, sirviéndose del placer epicúreo como de un instrumento destinado a orientar la conducta humana»[27]. Hay que recordar, no obstante, que Epicuro desaconsejaba la participación en la política y que, asimismo, sobre todo en Lucrecio, se da a la par que un reconocimiento una condena del progreso, por entender que el desarrollo económi-

26. TR, tr. VI, cap. III, vol. II, 854 de la ed. de Canziani-Paganini, La Nuova Italia De., 1981.

27. G. Paganini, «Bonheur, passions...», *cit.,* 88.

co-cultural de la sociedad no acarrea mayores cotas de bienestar individual, sino que, por el contrario, supone mayor sometimiento a los caprichos de los poderosos y de los sacerdotes y al desenfreno de los propios individuos que han olvidado, en aras del artificio, los límites de la naturaleza, que se conforma siempre con poco (*nunquam est penuria parvi*). No somos felices si no limitamos nuestros deseos de acuerdo con la naturaleza. Qué haya que entender por naturaleza es una de las cuestiones filosóficas más importantes y controvertidas de la filosofía del siglo XVII. La respuesta a esta cuestión es determinante a la hora de enjuiciar la obra de un filósofo. El optimismo teológico de Gassendi no es compartido por el autor del *Theophrastus*, que se declara ateo y expulsa de la naturaleza toda superchería religiosa, fruto de las leyes y la impostura de los sacerdotes y *legislatores*. Para otros, en cambio, «la naturaleza no es otra cosa que Dios mismo, o la ley que ha dictado todas las cosas al crearlas»[28].

Resulta imprescindible decir también algo acerca de la posición de Spinoza (1632-77) respecto del epicureísmo, ya que, como es sabido, algunos le califican como *athée et epicurien*, según nos recuerda el reciente artículo de J. Lagrée[29]. Spinoza entra a formar parte de la secta fantástica y furiosa de los libertinos, que niegan la providencia divina y la inmortalidad del alma, de acuerdo con Epicuro, cuya filosofía, como como señala Grotius[30], sólo lo es de nombre. Para J. Le Clerc, «los que sostienen la necesidad mecánica son verdaderos ateos, como Demócrito y aquellos que han renovado sus sentimientos al menos en parte, como Hobbes y Spinoza». Para Cudworth[31], Spinoza supuso la «puesta en forma moderna, matemática, del único sistema filosófico de ateísmo coherente, el de Epicuro y Lucrecio». Bayle, sin embargo, sostiene que Spinoza concuerda con Epicuro sólo en la negación de la Providencia, pero que en todo lo demás «leurs systhèmes sont comme le feu et l'eau»[32]. Spinoza rechaza «la doble extensión del universo, una impenetrable, continua e inmutable, la otra penetrable y separada en trozos distantes en cientos de leguas»[33]. La extensión para Spinoza sólo constituye uno de los atributos infinitos, mientras que para Epicuro da razón de todo el universo, siendo el pensamiento una propiedad de los átomos más ligeros al ser más redondos y lisos. Hay tanta discrepancia entre Spinoza y Epicuro en la física como coincidencia en la moral, según Bayley.

28. Nicolas Baudet de Juilly, *Dialogues entre Messieurs Patru et D´Ablancourt sur les plaisirs. Paris, 1701,* tomado de Paganini, art. cit.
29. «Spinoza athée et epicurean»: *Archives de philosophie,* 1994.
30. *Meletiuss.*
31. *True intelectual System.*
32. *Ecrits sur Spinoza.*
33. Art. «Leucippe».

En el terreno de la moral, recientemente L. Bove[34] establece en su justa medida las discrepancias y coincidencias entre ambos sistemas filosóficos, destacando la similitud de los conceptos spinozianos de *hilaritas, titillatio y beatitudo* con sus homólogos epicúreos: «Entre épicurisme et spinozisme, il y a donc affinité spirituelle, homologie certaine entre projet, thèmes et systèmes de relations...». Para Spinoza —añade Bayle— la extensión constituye sólo uno de los atributos infinitos, mientras que para Epicuro da razón de todo el universo, siendo el pensamiento una propiedad de los átomos más ligeros por ser más redondos y lisos.

En el ámbito teológico, uno de sus coetáneos, Isaac Jaquelot (1647-1708), en sus *Dissertations*, se propone demostrar la existencia de Dios, refutando el sistema de Epicuro y Spinoza, defensor, según él, de un epicureísmo larvado y confuso que admite una sustancia desconocida que identifica con Dios y que es extensa y actúa de modo necesario. De ella surge el pensamiento. Spinoza la considera *libre* por entender que no está sometida a una causa superior[35]; aunque habla de Dios, «su Dios no es el que premia ni castiga, sino una sustancia indivisible y extensa, o el espacio lleno por el universo», lo que supone «los principios de Epicuro y del ateísmo». Jaquelot rechaza la teoría mecanicista por ser incapaz de explicar la formación de los órganos (el ojo, *v.g.*) sin acudir a una mente rectora y ridiculiza la explicación epicúrea de la libertad, basada en el *clinamen* o principio de desviación física de los átomos. Pero todo esto supone la caída de los átomos en un vacío infinito, donde por tanto no se puede señalar un arriba o un abajo. No es posible, aparte de las contradicciones a la hora de explicar el movimiento atómico y la formación de los agregados, pasar del plano físico al de la moral.

Tanto Epicuro como Spinoza, según él, suponen que el movimiento de la materia forma todas las criaturas. Aunque habla de entendimiento y voluntad, el Dios de Spinoza, en tanto que materia desprovista de conocimiento, no puede tener conciencia de sí, sino que es como un espejo, meramente pasivo y receptivo. Al concebir a Dios como un agente necesario, Spinoza confunde la sustancia necesaria (o por sí) con las sustancias de las criaturas, que no son necesarias. De la concepción de la libertad como la actuación según la necesidad de la naturaleza, se sigue la reducción de la libertad al consentimiento respecto de la acción que se ejecuta.

II. EPICURO Y LA FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN

Quizás el momento cumbre de la difusión del epicureísmo sea el siglo XVIII, aunque en él pesen aún mucho algunas de las más importantes fi-

34. «Epicurisme et Spinozisme: L'Éthique»: *Archives de Philosophie*, 1994, 471-484.
35. *Dissertations*, 5.

guras de la filosofía del XVII. Uno de los temas recurrentes de la tradición epicúrea en el siglo de las Luces era la autosuficiencia y autarquía de la moral respecto de la religión, así como el ideal ético del sosiego, estudiados, entre otros, por P. Gay[36]. Es cierto, sin embargo, que no siempre se tienen en cuenta los textos de los atomistas griegos, sino que se parte de ciertos apriorismos respecto de la animación o actividad de la materia, del *clinamen*, del finalismo, etc. En los cien años que median entre la interpretación gasendista del filósofo de Samos y el artículo «Epicuréisme» de la *Encyclopédie* ha habido un constante interés por el materialismo atomista de Epicuro, que parece reavivarse y sacudirse del excesivo ropaje cristiano que había pretendido darle el canónigo de Digne.

En 1740 aparece la quinta edición del *Dictionnaire historique et critique* de Bayle (1645-1704). Uno de sus artículos es «Epicure», magistralmente comentado por P. Rétait[37] y por G. Paganini[38]. En *Pensées Diverses* (PD) y en *Continuation des pensées diverses* (CPD) se hacen también constantes referencias al materialismo. El punto central de la crítica de Bayle consiste en demostrar que el epicureísmo en modo alguno es compatible con la interpretación gassendista. El hecho de que no sean excluidos los dioses del sistema de Epicuro no revela sino una incoherencia del propio sistema: «Il n'osoit les nier, et il ne savoit qu'en faire, ni où les placer»[39]. Resulta evidente que en el plano físico no les concede ningún papel, pero no porque ignorase la creación, como dice Gassendi, sino porque el movimiento de los átomos permite dar razón de los fenómenos observados, una vez que se concede la existencia de una materia eterna en movimiento. No es posible acudir a un principio del movimiento (Dios) sin que se resuelva el problema de cómo lo inmaterial puede mover lo material. Tampoco se puede admitir que en la naturaleza todo obedece a un plan finalista para explicar el orden. La misma observación natural permite determinar secuencias ordenadas en los fenómenos, como intentaba probar Demócrito con los ejemplos de la criba que selecciona los granos y las olas de la playa que clasifican las arenas sin necesidad de acudir a los dioses. Es cierto que ni Aristóteles ni Epicuro, ni siquiera Platón, se pueden conciliar con el cristianismo desde el momento en que admiten la eternidad de la materia. Ahora bien, afirmar que a partir de la definición de la divinidad como *quasi corpus* y de las *prolepseis* de los dioses, se puede dar el salto hacia el Dios creador es situarse en las antípodas mismas del sistema epicúreo, que, sobre todo, sostenía que todo sucede sin la intervención de los dioses (*nihil divinitus unquam*).

36. «The Enlightenment: an interpretation», *The Rise of Modern Paganism*, vol. 1, 1967.
37. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, 1971.
38. «Bayle e l'imagine di Epicuro dal sei al settecento»: *Rivista critica di Storia della filosofia*, 1978, 72-116.
39. «Lucrèce», rem. S.

Bayle, en una primera fase de su pensamiento, intenta demostrar que el materialismo supone un ateísmo y, por tanto, una concepción enemiga de la providencia divina y de la inmortalidad del alma, lo que no implica que, en el terreno práctico, se lleve una vida depravada: «las ideas de honestidad que se han encontrado en las almas de los epicúreos son una prueba de hecho acerca de su compatibilidad con el ateísmo de la existencia de Dios; porque lo que los epicúreos enseñaban de esta existencia en nada podía contribuir a sus ideas respecto a las buenas costumbres». Por el contrario, Leibniz[40], aun reconociendo que Epicuro y Spinoza llevan una vida moderada, afirma que la difusión de las doctrinas de ambos entre las clases dirigentes es un signo «de la revolución general que amenaza Europa» y que supone la destrucción «de lo que queda en el mundo de los sentimientos generales de los antiguos griegos y romanos». Bayle[41], por su parte, cree que si se tiene en cuenta lo que dice Cicerón al final del libro I del *De finibus*, al hablar de la amistad epicúrea, no se puede prestar oídos a semejantes dislates: «Que se nos venga a decir después de esto que los que niegan la Providencia y establecen como fin último su propia satisfacción no son capaces de vivir en sociedad, que son necesariamente traidores, bribones, envenenadores, ladrones...».

A la negación de la Providencia y al antifinalismo de la concepción epicúrea se añade, a pesar de Gassendi, la imposibilidad de que lo no material actúe sobre lo material. Sólo puede actuar o sufrir lo que es corpóreo de acuerdo con los postulados del materialismo, luego hacer intervenir a Dios en el mundo es imposible: «Es menos absurdo sostener, como hacían los epicúreos, que Dios no es el autor del mundo, y que no interviene en su conducción, que defender, como hacen los otros filósofos, que lo ha formado, lo conserva, y lo dirije ...es un error admitir dos Seres increados, uno al que llamáis materia, otro al que llamáis Dios. No hay más que materia en el universo, nuestra disputa se ha acabado... este autor del mundo, este director, esta Providencia, lo que sea, se esfuma. Si es distinto de la materia, no tiene extensión; dime, entonces, cómo puede actuar sobre los cuerpos para desplazarlos»[42]. Bayle, sin embargo, no es un ateo, aunque a muchos de sus lectores se lo parezca, sino un creyente que admite la creación y la Providencia divinas: «Las objeciones de Epicuro... desaparecen como humo respecto de aquellos a quienes la Revelación ha enseñado que Dios es el creador del mundo tanto de su materia como de su forma»[43].

40. *Nouv. Essais sur l'Entend. Hum., IV, 26, 4.*
41. «Epicure», rem. D, *Dict. Hist. Crit.*
42. *Ibid.,* rem. S.
43. *Ibid.,* rem. T.

Mantiene, sin embargo, una posición crítica respecto del epicureímo, que, en su opinión, pone en peligro la libertad al sostener un mecanicismo riguroso que considera necesaria la desviación atómica: «Es absurdo suponer que un ser que no tiene razón, ni sentimiento, ni voluntad, se desvía de la línea recta en un espacio vacío, y que su desviación no sea siempre, sino en cierto tiempo y en ciertos puntos del espacio no reglados»[44]. Se comprende que Bayle siga prisionero de aquellas críticas que arrancan de Cicerón y Plutarco, para quienes el *clinamen,* sea o no sostenido por Epicuro, era una hipótesis rechazable por implicar un efecto sin causa y, como dice en la CPD, «por comportar la confusión, el desorden, y la anarquía de todos los cuerpos». En rigor, Bayle repite muchos de los argumentos que Gassendi había formulado contra el materialismo de Epicuro. En efecto, una vez que Dios ha creado los átomos en número finito (bastaría —dice— con un número de cincuenta y dos o sesenta y cuatro cifras[45]), la gravedad que les atribuye es algo puramente imaginario (*tanquam omninino commenticia tum gravitas*); suprimido todo centro, no se puede señalar un alto o un bajo y, por supuesto, no se puede decir que los átomos se mueven sólo hacia abajo (caída) sin comienzo ni fin. Pero es igualmente imaginaria aquella declinación fuera del movimiento vertical, de la que Cicerón hizo una justa crítica *(tum declinatio quoque illa a motu perpendiculari, quam dictum est a Cicerone solide meritoque perstringi*). La fuerza y capacidad de moverse que tienen los átomos se la ha dado Dios (*illam quidem a Deo autore*) al crearlos y dotarlos de la capacidad de colisionar de todas las formas posibles. Con esto se explican los fenómenos de acuerdo con el atomismo, sin necesidad de acudir a esas quimeras que han sido forjadas erróneamente por Epicuro (*et citra quidem illa commenta, quae fuisse ab ipso perperam conficta*). Gassendi sostiene que la hipótesis del *clinamen* fue introducida por Epicuro para responder a las objeciones que se formularon contra Demócrito por no explicar el origen del movimiento, que él pretendía solventar introduciendo la omnidireccionalidad en un espacio sin lugares privilegiados, esto es, infinito. Esta escapatoria no daba razón de por qué se movía el átomo hacia un lugar o hacia otro en cada momento, es decir, no parecía resolver la cuestión del origen y naturaleza del movimiento. Sea como fuere, para Gassendi, una vez admitida la creación de un número finito de átomos moviéndose en un espacio inmenso (*spatia inmensa*), se podía explicar cualquier fenómeno corpóreo (la formación de la tierra, el agua, las plantas, los animales) sin que la naturaleza sea un perpetuo milagro. El atomismo no es otra cosa que una hipotesis plausible (*Videri posse atomos pro Materiali Rerum Principio, Primave Materia ad-*

44. *Ibid.*, rem. U.
45. Cf. B. Rochot : *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l´atomisme,* 191.

mitti) y racional para explicar los hechos sin necesidad de acudir al fantasma del azar (*clinamen*).

¿Qué impide considerar el *clinamen* como una causa sin ley, es decir, como una causa en la que la uniformidad no sea necesaria? No todo lo posible se ejerce en todo momento y lugar a la vez. Además, ¿en qué sentido se puede decir del azar que es necesario y qué se entiende, sobre todo, por azar? En efecto, azar puede significar ausencia de fines. En este sentido lo que sucede en el mundo no se debe a ninguna divinidad providente; no se regulan los fenómenos de acuerdo a los fines que se podría haber propuesto alguna mente. No es necesario admitir un ordenador fuera del mundo. Se puede entender también el azar como ausencia de nexo entre las causas; así, los males que suceden a los hombres pueden ser fortuitos, como lo es que el dardo de Zeus destruya sus estatuas. Finalmente, azar equivale a contingencia, es decir, el tiempo y el lugar en los que se dan los fenómenos no dependen de éstos. No se trata de indeterminación puesto que hay una causa que irrumpe en el reino de la necesidad, pero no de modo necesario. Es la propia naturaleza la que actúa de modo espontáneo para hacer surgir lo nuevo (*natura creatrix*). La *voluntas* y la *mens* se dan en el caballo y en el hombre, pero porque se dan en los átomos. Este rompimiento con lo antecedente cree Epicuro que permite negar la Necesidad. ¿Cómo se puede decir que Epicuro quiere arruinar la libertad? ¿Acaso las filosofías dualistas logran explicarla mejor? El materialismo sostiene que lo superior se explica a partir de lo inferior y que entre los compuestos formados a partir de los átomos ha surgido uno que actúa de modo autónomo, es decir no sólo por causas antecedentes. En este sentido la libertad no es incausada, es ella misma una de las causas que actúan de acuerdo con lo que Epicuro señala al afirmar que algunas cosas están en nuestro poder (*pros hemás*). Cuestión diferente es que la explicación de la libertad moral se logre acudiendo, a no ser a modo de metáfora, a la desviación física (*clinamen*) del movimiento vertical de caída de los átomos.

Otro de los grandes escollos de materialismo epicúreo aparece a la hora de explicar lo sensible a partir de los insensible. Dejando a un lado la ingenua y generalizada creencia en la generación espontánea, en el epicureísmo se sostiene que los movimientos del alma y del espíritu se explican a partir de las cualidades de los átomos: el tamaño y la forma (redondez, lisura, etc.). El alma está hecha de aire, calor y vapor. La cuarta sustancia innombrada es el alma del alma: *animus*. Recordemos cómo Gassendi explicaba el alma sensible en función de la contextura de los átomos. El alma racional e inmortal, sin embargo, era creada por Dios, porque el pensamiento no puede sugir de la materia. Bayle se deja influir por él en exceso, aunque no evita caer en un cierto *animismo atómico*, que, supuestamente, había defendido Demócrito, el verdadero creador de la doctrina atomista, al que Epicuro des-

troza con sus correcciones: «ce fut gâter le Systême que de ne pas retenir la Doctrine de Democrite touchant l'ame des atômes»[46].

Las modificaciones que Bayle introduce, en las CPD, respecto del tratamiento que había hecho de Epicuro en el *Diccionario*, se explican por la repercusión que tienen las ideas de los filósofos de la época: plenismo-vacío (Newton-Spinoza), materia-pensamiento, mecanicismo-finalidad. En su opinión Leucipo, Epicuro y los demás atomistas debieron admitir átomos animados por la misma razón que los suponen increados y con capacidad motriz: «es tan difícil concebir esta virtud en el átomo como que tenga sentimientos. La extensión y la dureza llenan en nuestras ideas toda la naturaleza de un átomo. La fuerza de moverse no está aquí comprendida; es un objeto que nuestras ideas encuentran extraño y extrínseco respecto del cuerpo y de la extensión, lo mismo que el conocimiento». Sin embargo, no atribuye a Leucipo y sus seguidores la teoría del átomo animado, aunque, según él, no es menos razonable que la eternidad y la propiedad del movimiento que ellos asignan a sus corpúsculos indivisibles[47]. Quizás en un intento de salvar al atomismo de las objeciones espiritualistas, sostiene que en Demócrito el pensamiento es una de las funciones del átomo y que es algo divino, como lo son las imágenes y nuestro propio acto de entender. En el artículo *Dicearco* niega, de forma paradójica, la tesis materialista de que el pensamiento se origine a partir de una particular organización de la materia, para aceptar, supuestamente de acuerdo con el filósofo de Mesina, que no había distinción entre el cuerpo y el alma, por lo que, en consecuencia, se debería admitir que la materia estaba dotada de la capacidad de pensar. En la *CPD*[48] hace referencia a Stratón, sucesor de Teofrasto al frente del Liceo, que introdujo modificaciones importantes en la filosofía peripatética que le llevaron más allá de Epicuro, al no ceder a las creencias populares y negar la existencia de los dioses, sosteniendo que todo en la naturaleza era corporal y que el vacío era imposible. Gudworth se refiere a él como un «ateo hilozoísta» que entiende en sentido naturalista el alma-forma del mundo. De todos modos, Gassendi[49] define, a modo de hipótesis, el alma del mundo como *calor diffusus* y se considera que el átomo participa de una cierta especie de alma (*specie Animae quadam particeps*); pero, sobre todo, se define al alma sensible como *flox materiae*.

Bayle, en suma, a la hora de explicar la organización autónoma de la materia, termina por recurrir, dejando a un lado los átomos y el vacío, a la teoría plenista.

46. «Epicure», in corp.
47. «Leucippe», in corp.
48. 317B-318A.
49. *Synt. Phi.*, 2, I, V.

En una línea absolutamente contraria a cualquier forma de animismo se muestra Brucker[50], quien dedica un capítulo a Epicuro: *De secta Epicurea*, donde sostiene que la materia es activa (*actuosam)* por sí misma y que no tiene ningún principio de actuación fuera de sí. Epicuro en modo alguno concedió el alma a los átomos, y no es creíble que lo hiciese Demócrito. El azar surge de la materia natural y no es ningún tipo de *Fatum*, sino que en la materia, además del peso o gravedad, que da lugar al movimiento, se da el *clinamen*, pero se trata de un movimiento necesario (*Epicurum necessitatem quandam materiae statuisse*). Si algo hay que reprochar a Epicuro es que no fuese coherente con su materialismo, que debería conducirle al ateísmo, pero no se atrevió o no pudo llevarlo a cabo.

En el artículo *Epicureism*[51], Diderot (1713-1784) hace hincapié en la eternidad e inmovilidad del universo (ni tiene comienzo ni fin y ni aumenta ni decrece). Los movimientos se suceden en los fenómenos (se producen, pasan, duran). Todas las vicisitudes se refieren a las partes, no al universo. Cada una de ellas se da en los agregados de átomos y no son más que modos del movimiento, prolongaciones de la actividad esencial de los átomos que las constituyen. Todo cuanto sucede es fruto de esos seres materiales que actúan, sea o no de nuestro agrado. No hay ninguna referencia a átomos animados. El alma es un agregado de átomos ligeros y muy rápidos. El origen último de todo dinamismo está en la energía intrínseca a la materia. Esta teoría, sin embargo, es abandonada radicalmente a partir de *La interpretación de la naturaleza* y del *Sueño de D'Alembert,* donde admite, siguiendo a Maupertuis, la inherencia de facultades psíquicas (deseo, aversión, memoria) en las partículas elementales. De repente, el materialismo epicúreo se tiñe de una especie de *vitalismo* estoico.

Respecto a la teología del Filósofo del Jardín, no adopta una actitud crítica, sino que se limita a repetir los argumentos tradicionales, aunque con la particularidad de que considera a los dioses epicúreos como existentes estériles, puesto que «el principio activo (reproductor-destructor) está destruido en estos seres». Epicuro, sin embargo, fue el más original de los filósofos, según Diderot, en «Ética», porque concilió su moral con la verdadera felicidad del hombre, y sus preceptos con las necesidades de la naturaleza. De ahí el dicho: «se puede uno hacer estoico, pero se nace epicúreo».

La verdadera confrontación con lo que supuso el materialismo epicúreo, desde una perspectiva metafísica, se da en Leibniz (1646-1716) con más claridad y agudeza que en ningún otro filósofo. En realidad tanto Descartes como Spinoza y Hobbes sostienen, según él, un antifi-

50. *Historia critica philosophiae.*
51. *Enciclopedia.*

nalismo mecanicista que confiere a la sola materia todo dinamismo en detrimento de Dios. Curiosamente, sostiene que el azar es la única razón de cuanto sucede, incluso en un sistema como el cartesiano, en el que Dios no actúa en función de lo mejor sino de modo arbitrario, es decir, por azar. He ahí las verdaderas razones del antifinalismo. Las filosofías de lo arbitrario y las de la necesidad, en cuanto extremos, se tocan. El sistema spinoziano, que no es más que un «cartésianisme outré», confiere únicamente a Dios el principio de la movilidad, siendo las criaturas meros accidentes o modificaciones de la única sustancia que actúa de modo necesario y no tiene ni entendimiento ni voluntad, ni por tanto es causa del bien o del mal: «Spinoza quiere poco más o menos (como un peripatético llamado Stratón) que todo se origine a partir de la primera causa o de la naturaleza primitiva, por una necesidad ciega y totalmente geométrica, sin que este primer principio de las cosas sea capaz de elección, de bondad y de entendimiento»[52] .

Para Hobbes, según Leibniz[53], Dios «no es más que la naturaleza ciega de las cosas materiales, que actúa según leyes matemáticas, por una necesidad absoluta, como lo hacen los átomos en el sistema de Epicuro». Hobbes (1588-1679) no es propiamente un atomista epicúreo, aunque sí «el más importante materialista moderno antes de Marx», como dice Arrigo Pacchi[54]. Niega el vacío[55] y presta escaso interés a los átomos, profesa un necesitarismo contrario al azar epicúreo y busca una paz material y no espiritual como Epicuro, etc. Sí parece admitir en el *Short Tract* (aunque hay dudas sobre su autoría) la teoría epicúrea de los simulacros. En realidad es realmente un plenista que admite la posibilidad del movimiento a través de un cuerpo fluido que ocupa todo el espacio, sin dejar ninguna posibilidad al vacío. Declara que «el mismo Epicuro llamó vacío a lo que Descartes denominó *materiam sutilem* y él (Hobbes) *sustantiam aetheriosam purissimam*»[56]. Sólo una vez utiliza el término «átomo» para referirse a los corpúsculos que se mueven en el vacío[57]. Los cuerpos se dividen hasta el infinito en dificultad siempre creciente, mientras que el fluido se divide sin resistencia. En el aspecto moral también difieren. Así, la felicidad de Hobbes no consiste, como la epicúrea, en la ausencia de dolor, sino en la satisfacción constantemente renovada de los deseos. Hay una consciente valoración de la riqueza, la belleza, el poder político, etc. El determinismo de Hobbes le lleva a negar la libertad humana, etc. En fin,

52. *Ensayo de Teodicea*, Pref.
53. *Reflexions sur l´ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglais, de la Liberté, de la Necesité et du Hasard,* t. VI, 390.
54. «Hobbes e L´epicureismo»: *Riv. Cr. della Filos.*, 54-72.
55. A partir del *De corpore,* 1655.
56. *Carta a Sorbière*, 1675.
57. O. L. IV, 283.

respecto de la muerte, cree, a diferencia de Epicuro, que es el peor de los males y que el temor que los hombres experimentan ante ella les lleva a buscar la paz. De todos modos, sostiene que «no es la destrucción de ninguna sustancia sino el cambio de cuerpos sentientes a no sentientes»; aunque, en relación con los tormentos que anuncian las diversas supersticiones, señala que «ninguna molestia puede existir para el que no es». Desde esta perspectiva, sí que puede decirse que es más epicúreo que Gassendi, como señala Pacchi.

En Voltaire (1694-1778), amigo y colaborador de los enciclopedistas, encontramos un profundo conocedor del materialismo epicúreo. A pesar de que no es un pensador original, sabe combinar ingeniosamente las ideas de los demás de modo que sirvan a los intereses que en cada momento se propone defender. Su actitud ante la filosofía materialista[58], y más en concreto ante el epucureísmo, se fundamenta principalmente en la visión bayleana del epicureísmo, incluso su sustitución final por el plenismo en la línea de Stratón, en la que él ve más una ruptura que una continuidad. Destaca, curiosamente, del epicureísmo la creencia en la posiblidad de una sociedad sin religión, donde la amistad y sociabilidad de los ateos harían más fácil la convivencia. Su análisis de Epicuro, sin embargo, se detiene más en lo que él considera contradicciones que en sus logros. No cree que sea coherente al negar la Providencia después de admitir el vacío junto con la materia, ya que ello supone que ésta es finita y no necesaria, al no poder estar en todas partes. Si no admitiese el vacío, sino solamente la materia, tendría que concebirla como infinita y, por tanto, necesariamente omnicausante, es decir, tendría que identificarla con Dios. Por eso concluye que el verdadero seguidor de Stratón, y, por tanto, el verdadero materialista coherente (ateo), debería ser Descartes: «c'était Descartes qui par ses principes devait nier un Dieu créateur, et c'était Epicure qui devait l'admettre»[59]. Ni Epicuro ni Descartes sostienen, en rigor, lo que Voltaire les atribuye. Epicuro postula la infinitud de la materia y del vacío. Sin embargo, si hay espacio sin materia, resulta difícil admitir átomos infinitos, como señala Gassendi al declarar que propiamente lo infinito sólo corresponde a Dios; aunque ello comporta un posible riesgo: el monismo panteísta que defienden los que identifican a Dios con el espacio o con el fluido sutil en que los cuerpos se mueven. Gassendi, a diferencia de Descartes, no identifica espacio con extensión y habla de extensión (espacio) sin cuerpos. Descartes, por su parte y a diferencia de Epicuro, hace intervenir a Dios para explicar la actividad de la materia. De la dificultad que plantea la introducción del concepto de infinito es bien consciente el mismo Voltaire:

58. Recogida, sobre todo en *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius, Métaphysique de Newton, Dictionnaire philosophique.*

59. *Elem. de la ph. de Newt, Métaph,* cap. II.

Quand on est vis-à-vis de l'infini, on est bien pauvre.

Defiende, aunque más de acuerdo con Stratón que con Lucrecio, la validez del materialismo:

La nature existe de toute eternité: tout est en mouvement dans la nature: donc tout y change continuellement. Or, si tout change à jamais, il faut que toutes les combinaisons possibles arrivent; donc la combinaison présente de toutes les choses a pu être le seul effet de ce mouvement et de ce changement éternel[60].

En Lucrecio se insiste en el papel del azar como causa de todo lo real: cuanto ahora existe es consecuencia de las posibilidades realizadas tras innumerables combinaciones. El azar está en el origen de cuanto hay, que no pudo ser de otro modo que como es ahora, aunque sigue siendo contingente.

El problema de la animación y, en definitiva, la posibilidad de que la materia pueda pensar, aparece también en Voltaire al hilo de la polémica de Locke (1630-1677) con el pastor anglicano Stillingfleet. El punto de partida de la argumentación de Locke es que no tenemos medio de saber cómo puede pensar la materia («il n'y a pas moyen de concevoir comment la matière peut penser») ni el alma. Es preciso saber si para explicar el pensamiento se necesita un principio inmaterial o si la misma materia, sin o con la intervención de la omnipotencia divina, puede pensar. Hay un hecho indudable: existen seres que tienen sensaciones y que piensan y otros que no. Los espiritualistas, desde Platón, invocan un principio inmaterial para explicar eso que llamamos pensar y cuya naturaleza no conocemos. El dualismo, sin embargo, tiene su propia cruz: explicar cómo puede actuar un espíritu carente de extensión sobre un cuerpo extenso. El materialismo epicúreo admite la existencia del alma para explicar la sensación y el pensamiento, pero no como un principio inmaterial o espiritual, sino como un cuerpo sutil. Lo que Locke y Voltaire se plantean es justamente si la omnipotencia divina puede dotar a una sustancia, cuya esencia es la extensión, la dureza, etc., de los atributos que se supone que pertenecen a otra: pensamiento, voluntad, etc. No parten, en consecuencia, de la hipótesis de una posición materialista que exigiese el rechazo de las explicaciones teológicas, como sucede en el epicureísmo. Para Voltaire la conclusión de Locke es que «Dios puede dar, si quiere, a determinados conjuntos de materia, dispuestos como él encuentre a propósito, la facultad de percibir y de pensar»[61]. Mientras que Descartes, en función de su dualismo metafísico (cuerpo-alma), negaba a la materia la posibilidad de tener alguna característica psíquica y, por supuesto, la capaci-

60. Art. «Athée», en *Dict. Philos.*
61. «De l'Etendue de la connaissance humaine» (ed. Coste), 1, IV, 444.

dad de pensar (de ahí su teoría de los animales-máquina), los padres de la Iglesia y Gassendi admitían la posibilidad de que el alma sensible fuese material. Sólo era necesario acudir a Dios para explicar el alma espiritual e inmortal del hombre. Locke, después de admitir nuestra ignorancia sobre lo que es el alma, estima que no es razonable determinarse enteramente a favor o en contra de su materialidad, puesto que de cualquier manera que se la conciba, como sustancia inextensa o como sustancia extensa que piensa, sigue estando presente en nosotros la incertidumbre. La duda que sobre estas dos hipótesis tiene el hombre prudente, debido a la debilidad e imperfección de nuestro conocimiento, es prueba evidente de que en nosotros tenemos la capacidad de pensar, aunque no sepamos cuál es la naturaleza de eso por lo que pensamos. Los que niegan la existencia del alma son, por tanto, según Locke, inconsecuentes, puesto que el materialismo (sobre todo el epicúreo) no la niega de hecho, aunque la concibe como un cuerpo sutil. Ahora bien, según Locke, nos vemos constreñidos a admitir que Dios introduce el movimiento en la materia provocando en ella efectos que no somos capaces de explicar (placer, dolor, etc.) y, por tanto, ¿por qué no va a poder producir en la materia el pensamiento? La posición de Voltaire[62] podría resumirse diciendo que da un paso hacia delante, respecto de Locke, y sostiene que la materia es *autocinética* y puede, si Dios lo quiere, pensar. No obstante, cuando analiza[63] el problema de la inherencia del movimiento y del pensamiento en la materia, da la impresión de que Voltaire se inclina más por el finalismo que por el mecanicismo. El primer diálogo termina diciendo que «vale más renunciar a Epicuro que a la razón». Posidonio manifiesta abiertamente que desconoce la naturaleza del alma y de Dios, pero aun así no está dispuesto a admitir que el pensamiento se pueda explicar por el fuego más que por el hielo; lo que de nuevo le lleva a rechazar la doctrina epicúrea del *clinamen,* introducida, según él, para explicar el pensamiento: «Je vois toujours que vous étes forcé d'abandonner le système d'Epicure, et que vous n'ossez plus dire que la déclinaison des atomes produit la pensée». No admite, por tanto, que la materia pueda pensar, porque, si así fuese, toda materia (una roca, v.g.,) pensaría, lo que resulta absurdo; luego no se puede sostener que el pensamiento sea un atributo necesario esencial a toda materia («un attribut nécessaire essentiel à toute matière»).

Siguiendo las huellas de Bayle y, en definitiva, las de Gassendi, también sostiene que, aunque los epicúreos no lo reconozcan, «en su propia filosofía tenían una demostración de que hay un Ser supremo, necesario, infinito, que ha fabricado el universo» («Ils avaint donc dans leur

62. *Cart. filos.*
63. *Dial. entre Lucr. y Pos.*

propre philosophie, malgré eux-mêmes, une démostration qu'il y a un autre Etre suprême, nécessaire, infini, qui a fabriqué l'univers»).

Voltaire se apresura, llegado a este punto, a dejar muy claro que no es su intención al abordar filosóficamente esta cuestión poner en peligro la creencia en la inmaterialidad del alma, pues está seguro de que las verdades religiosas están por encima de las demostraciones que sobre la inmaterialidad del alma pueda hacer la filosofía. Dios, además, puede mantenernos, si es ése su deseo, como lo ha hecho hasta ahora, con un similar estado de sensibilidad en la otra vida.

En cuanto a la ética, su pensamiento no sigue en absoluto la senda bayleana de una moral sin religión: «dans la morale, il vaut beaucoup mieux reconnaître un Dieu que n'en point admettre»[64].

Nos referiremos, para concluir esta visión necesariamente esquemática de la vigencia del epicureísmo en la filosofía moderna, al médico y filósofo francés La Mettrie (1709-1751), autor de varios libros de medicina y de filosofía[65] y un acérrimo defensor del sistema epicúreo no sólo en el campo moral, sino principalmente en lo que se podrían denominar bases ontológicas del materialismo mecanicista. Su actitud constituye un caso atípico dentro del XVIII; seguramente por sostener abiertamente lo que piensa. En general no fue bien visto por los enciclopedistas, sobre todo por Voltaire y Diderot[66]. Su interés filosófico se centra, principalmente, en los problemas biológicos, a partir de los cuales elabora toda una compleja concepción mecanicista en la que el alma tiene una existencia física íntimamente ligada a la materia (se ubica en el cerebro) y es ella misma material: «Si confundo el alma con los órganos corpóreos, lo hago porque todos los fenómenos me empujan a hacerlo y porque Dios no ha dado a mi alma ninguna idea de sí misma...»[67]. Admite que hay dos principios (el *enormon* y el *parenchima*) ubicados en el cerebro, en el origen de los nervios, por medio de los cuales se ejercita la voluntad sobre el resto del cuerpo. La Mettrie afirma, no sin cierta concordancia con el «soy cuerpo y pienso» de Voltaire[68], que la materia puede pensar y que no hay una diferencia sustancial entre los hombres y los animales; aunque eso no signifique que su materialismo sea un monismo grosero. La vida biológica y psíquica no se explica a partir de una pretendida sustancia inextensa y espiritual («que no es más que un término vano del que no poseemos ninguna idea y del que un buen intelecto debe servirse para nombrar aquella

64. Art. «Athée», en *Dict. Philos.*

65. *El hombre máquina, El hombre planta, Reflexiones filosóficas sobre el origen de los animales, El sistema de Epicuro, Animales más que máquinas, Antiséneca, etc.;* cf. *Oeuvres Philosophiques,* Fayard, 1987.

66. J. E. Perkins, «Diderot and La Mettrie», en *Studies on Voltaire and the XVIII century*, 1959, 49-100.

67. *Hist. natur. del alma.* (ed. Laterza), 88.

68. *Carta filosófica sobre el alma.*

parte que piensa en nosotros»[69]), sino por la actividad de un cuerpo bien organizado que no sólo es extensión. Aunque está convencido de la no necesidad del alma, admite, en efecto, que gracias a la educación el hombre elabora un conocimiento eminentemente simbólico que hace posibles el arte y la cultura, mediante los que supera el ámbito animal. No acepta la tesis de los cartesianos que reducen el alma al pensamiento (que, en realidad, para nuestro filósofo es algo accidental). Lo que constituye el alma es la sensibilidad. Estima necesario sustituir el alma por la organización corpórea a partir de fibras dotadas de fuerza inmanente y de irritabilidad, lo que supone rechazar las tesis que sobre el alma han sostenido los cartesianos, los escolásticos y los leibnizianos («que espiritualizaron la materia más que materializaron el alma»): «No sólo la sana y razonable filosofía admite francamente no conocer este ser incomparable que viene adornado con el bello nombre de alma y con atributos divinos, no sólo afirma que es el cuerpo el que parece pensar, sino que siempre ha reprobado los filósofos que se han atrevido a afirmar algo positivo sobre la esencia del alma... no me atrevo a concebir que la materia pueda pensar, pero ¿la materia se mueve por sí sola?...»[70].

Los metafísicos que han insinuado que la materia podía pensar se han expresado mal: «En efecto, preguntarse si la materia puede pensar, considerándola sólo en sí misma, equivale a preguntar si la materia puede marcar las horas. Se ve de inmediato que nosotros evitaremos el escollo contra el cual Locke tuvo la desgracia de chocar»[71]. En la misma obra, después de hacer una loa de Decartes y de su descubrimiento de la teoría del animal máquina, que es, según él, el verdadero pensamiento cartesiano, no el dualismo metafísico, que simplemente usó como tapadera («ruse de stile»), critica la tesis, sostenida por sus seguidores, acerca de la permanencia del pensamiento incluso en las enfermedades que lo suprimen, con el pretexto de que piensa pero no lo recuerda, lo que la ciencia médica ha demostrado falso. Luego no se puede afirmar que la esencia del alma consiste en pensar y sólo en eso: «el pensamiento humano no es otra cosa que la facultad de sentir y el alma racional no es otra cosa que la sensitiva»[72]. No hay esa separación, tan reiterada por ellos, entre el animal y el hombre, sino que en toda materia organizada se dan los fenómenos llamados anímicos: «Creo que el pensamiento es tan poco incompatible con la materia organizada, ya que es una propiedad suya, como la electricidad, la facultad motriz, la impenetrabilidad, la extensión, etc.»[73]. Se equivocan Wi-

69. *Hom. Mach.* (ed. Laterza), 241.
70. *Ibid.*, 141.
71. *Ibid.*, 175.
72. *Ibid.*, 230.
73. *Ibid.*

llis y Perrault al sostener que el alma está difundida por todo el organismo, como suponían los epicúreos. A pesar de que la prueba experimental de los pólipos parece darles la razón por encima de todas las fábulas filosóficas, se equivocan en seguir el modelo de los que han dado a la materia la capacidad de pensar. La materia se mueve por sí misma no sólo cuando está organizada, sino incluso cuando se ha destruido esa organización. Su adhesión al Filósofo del Jardín se constata en la máxima: «son tantos los filósofos que han sostenido la opinión de Epicuro, que me he atrevido a mezclar mi débil opinión con la suya»[74]. Acepta su antifinalismo de modo expreso: «en realidad la naturaleza no había pensado formar el ojo para ver, no más que había pensado formar el agua para que sirviese de espejo a la bella pastorcilla»; o también[75]: «Habiendo construido sin ver ojos que ven, la naturaleza ha construido, sin pensar, una máquina que piensa». Lo mismo se puede decir respecto del azar, cuando, después de referirse a la conocida anécdota de Apeles y la baba del caballo, añade: «todo lo que los médicos y físicos han escrito sobre el uso de las partes de los cuerpos animados me ha parecido siempre carente de fundamento. Todos sus razonamientos sobre las causas finales son tan frívolos que Lucrecio debería haber sido tan mal físico como gran poeta para refutarles»[76].

Respecto del desorden de la naturaleza, cita casi literalmente a Lucrecio: «Dado el extremo desorden en que se encuentra todo, me parecería hasta impío no atribuir cada cosa a la ceguera de la naturaleza»[77]. Muy acorde también con el epicureísmo su opinión sobre la religión: «la religión es necesaria tan sólo a quien es incapaz de sentir la voz de la humanidad... es evidente que es inútil en las relaciones entre la gente honesta».

¿Qúe decir de su hedonismo? Se atreve a ir más allá de Epicuro y de su propia época en la defensa de los placeres sensibles (que no excluyen los llamados espirituales: «recuerdo de los placeres (los placeres de los jóvenes me representan los míos propios), las conversaciones con personas amables, la contemplación de mujeres hermosas (de las que quiero rodearme cuando me esté muriendo, para salir de este mundo como de un seductor espectáculo); en fin, de la dulce amistad, lecturas, versos, filósofos, placer de las artes, dulces amigos...»[78].

A pesar de que a veces sostiene que no quiere «hacer consistir la felicidad en el placer»[79] y que su natural es tranquilo, moderado y apacible, deja correr libre su pluma tras las huellas del autor de Delia y Né-

74. *Sistema de Epicuro, 41.*
75. *Ibid.*, 27.
76. *Ibid.*, 19.
77. *Ibid.*, 29.
78. *Ibid.*, 80.
79. *Sistema de Epicuro*, 80.

mesis: «aprovecha las buenas ocasiones cuando y donde se presenten; goza del presente, olvida el pasado que no es más, no temas el futuro... que todo lo que deleita da placer, que sólo el dolor es contra la naturaleza... haz que la polución y el gozo, lascivos rivales, se sucedan turnándose noches y días, haciendo tu alma tan viciosa y lasciva como tu cuerpo... bebe, come, duerme, ronca, sueña; y si alguna vez piensas, hazlo entre dos vinos, y que sea siempre sobre el placer del momento presente, o del deseo reservado para la hora siguiente» [80].

Tampoco se oculta para señalar otros medios de alcanzar la felicidad: «aludo a los estados dulces y tranquilos procurados por el opio, en los que se querría permanecer para toda la eternidad, verdaderos paraísos del alma si fueran permanentes..., un solo grano procura más felicidad que todos los tratados filosóficos juntos».

80. Laterza (ed.), 357; *Oeuvres Philosophiques*, Fayard, II, 286.

SOBRE EL ESTOCISMO. RASGOS GENERALES Y FIGURAS CENTRALES

María Jesús Ímaz

El estoicismo hoy no está de moda. Sus planteamientos éticos se muestran lejanos, sus análisis de la física, la ética o la lógica parecen superados y sus soluciones resultan contradictorias. Sin embargo, desde finales del siglo XIX y principios del XX, se realizaron numerosos estudios de los escritos que se conservan de Cicerón, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y el libro VII de las *Vidas y Opiniones de los Filósofos Ilustres,* de Diógenes Laercio, tratando de descifrar las características particulares que convirtieron al estoicismo en el movimiento filosófico más importante durante cinco siglos. En estas páginas trataremos de acercarnos a ellos para destacar los aspectos que les diferenciaron de sus contemporáneos y les permitieron mantener su hegemonía hasta bien entrada la era cristiana, y a aquellos por los que aún hoy podemos decir de alguien que es «un estoico».

La filosofía estoica nació en Atenas a finales del siglo IV a.C. en un momento histórico-cultural muy significativo. Contemporánea y rival del epicureísmo, ambos movimientos filosóficos respondieron a unas inquietudes sociales y espirituales que reflejaban la gran conmoción sufrida por los ciudadanos ante la destrucción de la *polis* como marco político e independiente, bajo la presión de los nuevos caudillos aparecidos tras la muerte de Filipo y Alejandro. Ambos movimientos buscaban nuevos valores en la Filosofía, no sólo en sus planteamientos teóricos sino en lo que a la práxis se refiere, tratando de conseguir la felicidad y libertad del individuo a través de un conocimiento auténtico que le dé no sólo una explicación teórica del universo, sino una justificación moral encaminada a la felicidad. ¿Cómo seguir creyendo en los viejos dioses, sordos ante sus súplicas o en la soberanía de las polis, amenazada por guerras y fortuitos caudillos?

Es lógico, por tanto, que el estocismo, al igual que su contemporáneo el epicureísmo, queden históricamente enmarcados entre la crisis

espiritual y social de la polis, en el ámbito helenístico[1], y la aparición del cristianismo y su establecimiento como religión oficial en tiempos del Bajo Imperio Romano.

Los filósofos comprendidos en esta época helenística de casi 300 años (323-330 a.C.) no se desentendieron, en su doctrina, como algunos han querido ver, de los aspectos teóricos más arduos del conocimiento, como lo prueba la teoría de la Lógica de los estoicos o los estudios de Física de Epicuro. Que se preocuparan sobre todo de la Ética, sólo significa que en su contexto histórico estaban más preocupados por la conexión entre teoría y práctica que por los avances científicos. En el plano teórico trataron de establecer un sistema que desde la teoría aplicada a la práctica condujera a la comprensión del universo y fuera la guía para la felicidad del individuo que, para algunos, como en el caso de los epicúreos, estaba ligada a la vida en una comunidad de amigos al margen de la política; para otros, a la lejanía de los problemas de su ciudad; y para otros, como en el caso de los estoicos, que se pretendían ciudadanos del mundo, al cosmos, que era como una ciudad racional, en la que cada pieza ocupa el lugar convenido.

Algunos estoicos lograron elaborar un sistema filosófico ligado con su carácter eminentemente práctico a la realidad política del momento, y hacer de sus doctrinas un modelo ideológico para algunos de los sistemas políticos de entonces. Esta capacidad de adaptación de su sistema filosófico, que se prestaba a servir de ideología en los distintos momentos políticos, permitirá establecer la división de la Estoa en tres épocas: la antigua, la media y la nueva.

I. EL NACIMIENTO DE LA ESCUELA

El fundador de la Estoa Antigua, Zenón, había nacido en Citio, ciudad de Chipre, hacia el año 334-333. Hay diferencias a la hora de fijar la fecha de su llegada a Atenas, aunque el testimonio que nos ofrece Diógenes Laercio[2] por boca de su joven seguidor, Perseo (Diógenes Laer-

1. Fue J. G. Droysen quien, desde hace apenas un siglo y medio, introdujo el término «helenismo» en la acepción precisa que tiene al referirnos a esta época. La imagen de la filosofía postaristotélica como la correspondiente a un movimiento crepuscular de la cultura griega, se encuentra ya en la *Historia de la Filosofía,* de Hegel, y es usual en muchas otras posteriores. Los historiadores suelen enmarcarlo entre dos fechas: la del año 323 a.C., en que muere Alejandro Magno a sus 32 años en Babilonia, y la del 30 a.C., cuando, tras la derrota de Marco Antonio y Cleopatra en Accio, Octavio incorpora al Imperio como provincia Egipto, el último reino helenístico sometido a Roma.

2. Diógenes Laercio, cuya obra parece situarse a comienzos del siglo III d.C., es un erudito interesado en recoger las opiniones y las vidas de los filósofos ilustres, sin adherirse a ninguna escuela. En esa vasta compilación de datos biográficos y doxográficos dedica todo el libro VII al Estoicismo antiguo.

cio, VII, 28), es quizá el más fiable: «Zenón murió a la edad de setenta y dos años y llegó a Atenas cuando tenía 22, diez años antes de iniciar sus enseñanzas en el Pórtico Pintado del ágora». A su muerte, la ciudad de Atenas le rindió honores extraordinarios.

Mucho se ha escrito sobre el origen de Zenón y el de sus primeros seguidores, Cleantes y Crisipo. Ninguno de los tres había nacido en Atenas, y a la hora de analizar sus enseñanzas, los doxógrafos y comentaristas han querido ver en sus doctrinas posibles influencias orientales, que serían claras manifestaciones de cierto impulso nuevo y arrollador que venía a remover lo ya caduco.

Diógenes Laercio nos transmite curiosas anécdotas sobre la juventud de Zenón y la influencia que los libros socráticos —traídos por su padre a la vuelta de los numerosos viajes que, como comerciante, realizaba a Atenas— ejercieron sobre el joven Zenón (Diógenes Laercio, VII, 2)[3].

Ya hemos dicho antes que en aquellos años el ciudadano ateniense se sentía perplejo ante los cambios políticos y, mirando el nuevo orden político buscaba encontrar su patria en cualquier lugar de la *ecúmene*, la nueva patria, que la renovada lengua del helenismo, la *koiné*, unía y educaba[4]. Hasta qué punto esta situación indujo a Zenón a viajar a Atenas y conocer los maestros de sus lecturas, si fueron los libros que le traía su padre, el deseo de viajar para conocer a los más famosos maestros o la nueva situación política —no importa el orden—, lo cierto es que Zenón condujo sus pasos hacia Atenas y desde el primer momento buscó a aquellos cuyas lecturas tanto le habían sorprendido.

Zenón, al contrario que su contemporáneo Epicuro, que se dirigía a sus discípulos en su recoleto «Jardín» (*képos*), escogerá la transitada ágora de Atenas para impartir su prédica, lo hará desde la llamada *Estoa Poikíle* (Pórtico Pintado por Polignoto), de donde le viene el nombre de «estoicismo» a la escuela. Quería establecer unos sistemas de conducta que permitieran al hombre, además de gobernar por la razón su conducta, alcanzar una firme felicidad. Sus enseñanzas dirigidas a todo el mundo, buscaban además de enseñar al hombre cómo conseguir la felicidad, demostrar que los caminos marcados no sólo eran posibles, sino los adecuados. En una primera lectura de los párrafos que Diógenes Laercio le dedica en el libro VII de sus *Vidas de los Filósofos*, parece que sus enseñanzas tienen mucho en común con el epicureísmo y el cinismo, o bien porque ellos también buscaban la felicidad a través de la filosofía, o bien porque su manera de enseñar estaba alejada de

3. Cf. C. García Gual, «La iniciación de Zenón en la filosofía», en *Figuras helénicas y géneros literarios*, Madrid, 1991, 171-180.

4. La cultura griega, tras las conquistas de Alejandro y sus sucesores, se expandió por la *ecúmene*, escenario abierto y mundial, a través de la lengua común *kóiné diálektos*, que permitió la expansión del espíritu griego, con su arte, su religión, su cultura, su filosofía y su ciencia, como un modo de comprender el mundo.

aquel carácter oficial y especializado que dominaba en la Academia platónica y en el Liceo aristotélico. Frente al epicureismo y el cinismo[5], la doctrina estoica, sobre todo la del último periodo, el de la época llamada Imperial o Nueva Estoa, defenderá la participación del sabio en política; y frente al epicureísmo, sus enseñanzas serán abiertas, no reducidas a los estrechos límites de la secta del «Jardín» de Epicuro.

Zenón, convencido de que el universo puede ser reducido a una explicación racional, que es un todo ordenado, y que los hombres como tales individuos racionales se encuentran en su centro, enseñaba que es preciso comprender la relación del hombre con el universo e incluso demostrar que el hombre con su *logos,* mediante el razonamiento ejercido desde su propia naturaleza física, puede desarrollar su conocimiento para, a través de una vida coherente y apropiada, alcanzar la vida feliz. Para Zenón en el cosmos hay un sentido superior que todo lo engloba y justifica las apariencias adversas. Éste será el camino que emprenda y a través del cual querrá guiar a sus conciudadanos para alcanzar la felicidad. No es extraño, por tanto, que algunos lo confundieran con un predicador religioso dando consejos que permitieran soportar unas circunstancias angustiosas y caóticas y sin un futuro cierto mediante esa optimista fe en el *lógos.*

Entre sus sucesores[6], los más importantes son Cleantes y Crisipo, originarios ambos de Asia menor. Cleantes dirigió la escuela durante treinta años (262-232) y probablemente centró su interés en la filosofía natural y la teología. Dicen los doxógrafos que, imitando al maestro, se quitó la vida. A éste le sucede Crisipo de Solos (de Chipre). Para algunos fue el segundo fundador de la Estoa. Más sistemático que Zenón, se dedicó fundamentalmente al estudio de la Lógica y se dice de él que, entre recopilaciones de escritos anteriores, las de su maestro y las suyas propias, llegó a escribir alrededor de 700 obras (Diógenes Laercio, VII, 198), aunque algunas fueran meras repeticiones. Representó para los estoicos posteriores el canon general de la ortodoxia.

Los tres sin duda representaron un modelo para sus seguidores: el hombre sabio que, como tal, sabe cómo se alcanza la felicidad y en el que se advierte la fe profunda en un Dios único providente, como el alabado en el *Himno a Zeus* de Cleantes: «Zeus, siempre todopoderoso, fundamento de la Naturaleza, ley que todo lo gobierna».

Long[7], cuando analiza la religiosidad en el periodo romano, nos dice que Cleantes se adelantaba ya en el periodo antiguo a todos aque-

5. Contemporáneos al estoicismo circulaban movimientos filosóficos de tendencia subversiva y de crítica corrosiva, como la secta de los cínicos, frente a los que el estoicismo aparece con posturas mucho más conservadoras.

6. Diógenes Laercio (VII, 35-36) enumera a los sucesores de Zenón, entre los que dice hubo ocho con el mismo nombre y otros muy importantes y famosos como Perseo, hijo de Demetrio de Citio, Aristón, hijo de Milcíades de Quíos, Hérilo de Cartago, etc.

7. A. A. Long, *La Filosofía helenística,* P. Jordán Urríes (trad.), Alianza, Madrid, 1977; v. or. *Hellenistic Philosophy,* London, 1974.

llos que hablaban del estoicismo como de una religión, aun cuando es cierto que las aspiraciones religiosas de Cleantes, en este primer periodo, son difíciles de fijar. En cualquier caso, en todos ellos se da especial importancia a la conjunción de la religiosidad con los valores de lo humano, que no se eclipsarán hasta la llegada del cristianismo, momento en que el sabio dejará de ser un ejemplo para dar paso a otro ideal de vida, más atractivo, compasivo y popular: el del santo.

En los últimos años del periodo que hemos llamado antiguo arrecian las disputas entre estoicos y escépticos de la Academia. Especial mención merecen los ataques de Carnéades contra Crisipo, que obligarán más adelante a Antípater el sucesor de Diógenes de Babilonia, a modificar el canon de la teoría ética. Panecio, que sucedió a Antípater en la Estoa de Atenas (185-109 a.C.), y Posidonio[8] (135-55 a.C.) de Apamea, son los auténticos representantes del estoicismo medio. Cicerón[9], que visitó Rodas hacia el año 79, quedó gratamente impresionado de sus enseñanzas.

Los dos primeros, verdaderos admiradores de la voluntad imperial de la Roma republicana, ejercieron la docencia con el afán de transmitir las enseñanzas de la escuela en el ámbito romano reelaborando sus teorías con enfoques verdaderamente originales. No admitían el dogma del eterno retorno defendido por los primeros escolarcas, y creían por el contrario en el proceso irrepetible de la historia, a la que concebían como un mundo en el que las relaciones sociales y económicas eran fundamentales. Su interés estuvo más centrado en la naturaleza humana que en la física.

Cicerón, en *De divinatione,* nos cuenta que Panecio era el único estoico que no aceptaba ni la adivinación ni los pronósticos astrológicos. La importancia de la fe en la adivinación debe calcularse reflexionando en que fue algo asumido en todas las épocas y que los filósofos tradicionalmente aceptaban tras admitir la relación causal de unos fenómenos con otros, y luego defendían que el sabio era aquel que actuaba conforme a los designios de la naturaleza. La adivinación, por tanto, era importante por ofrecer alguna posibilidad de saber si estaban o no en el camino adecuado. Sin embargo, no aceptar que había pruebas para conocer el porvenir no le supuso negar la Providencia, ni que el mundo estuviera organizado para disfrute de los hombres.

Posidonio, de quien tenemos conocimiento acerca de sus estudios de geografía, historia o filosofía (gracias, sobre todo, a las recopilaciones realizadas por L. Edlestein) estuvo imbuido de la idea de la universalidad, como sus maestros; no sólo se sentía ciudadano del mundo, sino que sus tendencias sincretistas y enciclopédicas le llevaron a ade-

8. Rist (1969, 173) dice de él que fue muy influyente, aunque por poco tiempo.

9. Cicerón basó los primeros libros de su *De oficiis* en la teorías e ideas de Panecio. A través de ese texto conocemos a Panecio, cuyas obras se perdieron pronto.

lantar algunas de las formas del sincretismo neoplatónico, como las de la preexistencia e inmortalidad de las almas separadas del cuerpo, rechazando la psicología de Crisipo en favor de una división tripartita del alma. Modifica la ética de forma importante y siente verdadera inclinación, a la manera de Aristóteles, por la ciencia, de la que fue un gran conocedor, así como de los estudios realizados hasta el momento de geografía, tanto que por sus conocimientos podríamos llegar a decir que fue uno de los científicos más influyentes y sabios del siglo I a.C.

En él, al contrario que en Panecio, encontramos ciertas simpatías por las creencias en las artes proféticas. Pero, para admitir la adivinación, dirá que son necesarias las pruebas, y éstas confirmarán no sólo la existencia de la Providencia divina sino la posibilidad de que el hombre, utilizando su razón, parte de esa Razón Universal, pueda ejercer poderes adivinatorios con el fin de conocer sus designios.

Puente Ojea nos dice en *Ideología e Historia. El Fenómeno Estoico en la Sociedad Antigua* que el Estoicismo Medio es el periodo que refleja el momento en que una potencia de refresco, ya en la plenitud de energías de la edad adulta, irrumpe en la palestra mediterránea oriental. En este momento histórico, el estoicismo, mediante la asimilación de elementos eclécticos y oportunas acomodaciones, cobra una función ideológica nueva al servicio del *ethos* latino y de los intereses hegemónicos de la República romana, y adopta una actitud de abierta colaboración. Colaboración y optimismo político que caracterizan este periodo helenístico-romano (202-227 a.C.). Desgraciadamente no ha sobrevivido ninguna obra completa de los escritores estoicos de los dos primeros periodos, y nuestros mejores testimonios proceden de estudiosos y comentaristas que pertenecen a una época en la que el estoicismo, más que una doctrina filosófica, llega a ser una doctrina consolidada y difundida por resúmenes de la escuela.

Por último, distinguiremos tanto del estoicismo Antiguo como del Medio, la Nueva Estoa Romana, con personajes tan ilustres como Séneca (5 al 65), Epicteto (50 al 121) y Marco Aurelio, que fue emperador del año 161 al 180 a.C.

Sus circunstancias personales fueron bien distintas. Séneca, preceptor de Nerón, se suicidó tras haber estado viviendo en una aparente contradicción entre sus ideas y la actuación que le había tocado desempeñar en la sociedad. De él, refiriéndose a su situación, Nietzsche dirá que era un hábil «torero de la virtud». Si para ser felices tenemos que aprender a resignarnos, seguiremos el camino, y buscaremos hábiles pactos con pose de sabios, pues todo lo que contribuye a la felicidad es aceptable.

Epicteto (Hierápolis de Frigia, mediados del siglo I; Nicópolis de Epiro, mediados del siglo II) es conocido a través de los apuntes de su discípulo Arriano, que publica su obra con el título de *Diatribas* o *Pláticas*. En ellas se hacen frecuentes alusiones al origen divino del alma

humana, motivo por el que en ocasiones se le ha relacionado con ciertas creencias cristianas. Epicteto, sin embargo, en ningún momento abandonó la tradición moral y racional estoica, tal y como fue desarrollada por Zenón.

Por último, de Marco Aurelio tenemos sus *Meditaciones* o *Pensamientos* en doce breves libros (*Eis heautón,* que significa *Para sí mismo*), que algunos consideran la última obra importante del estoicismo tardío romano. A ella nos referiremos de nuevo cuando tratemos la importancia de la pervivencia del alma. Los tres coinciden en su moderado eclecticismo y a los tres les preocuparán sobre todo los problemas centrados en el comportamiento humano, dejando de lado aquellas cuestiones referentes a la física y a la lógica, ciencias estas últimas que también habían sido dejadas de lado por Cicerón.

En general, los estoicos se esforzaron en erigir un nuevo sistema filosófico, desde la base de una teoría cognoscitiva a la culminación en una teoría moral. Representan un empeño audaz en restituir a la filosofía el papel fundamental para la comprensión del universo y la guía de una vida humana feliz, en la que el principio de que el universo es un todo ordenado se convierte a lo largo de toda la doctrina estoica en un verdadero artículo de fe y, como tal, indemostrable. Defienden la felicidad del sabio frente a una vida trágica y contradictoria, la creencia en el deber moral y en la virtud sin ninguna recompensa transmundana, así como la intermitente destrucción del mundo en la combustión total de las *ecpirosis* cíclicas y el mito del eterno retorno, la libertad interior y el dominio de las pasiones por la razón.

II. ALGUNAS DE SUS IDEAS MÁS SOBRESALIENTES

Por lo complejo y extenso es difícil analizar el sistema estoico en general, así que sólo de forma breve nos referiremos al comienzo a la doctrina en el campo de la Lógica, base imprescindible para la comprensión y significado unitario de su *corpus* doctrinal, y sobre todo base para su concepción de la conducta moral y felicidad del hombre, a la que dedicamos las últimas páginas[10].

Diógenes Laercio, en su resumen de las tesis estoicas, señala la división de la Lógica en Retórica y Dialéctica. Ésta estudiaría lo racional, conocimiento de lo verdadero o falso, y la Retórica, la buena expresión de los razonamientos. «La dialéctica —afirma Posidonio— es la ciencia de lo verdadero y lo falso y lo que no es ni una cosa ni la otra; y versa ella, como sostiene Crisipo, sobre significantes y significados» (Diógenes Laercio, VII, 43 ss). Este énfasis en la expresión chocaba

10. Pohlenz (1964) es el estudio más amplio sobre el estoicismo; aunque ya anticuado en algún punto, constituye un libro de referencia imprescindible.

tanto con las teorías del conocimiento de los peripatéticos y de los escépticos[11] como con las posturas de la Academia, que prefería mantener la dedicación de alumnos a los temas matemáticos y científicos. Si, por el contrario, nos fijamos en estudios recientes, vemos que ya ahí parece que se ha hecho especial hincapié en la existencia de importantes coincidencias entre los análisis de la lógica de la inferencia y los de la lógica aristotélica de predicados.

Recordemos algunos puntos básicos de esta teoría del conocimiento, muy característicos.

Frente a Aristóteles, que había considerado las cosas individuales como sustancia primera y se había preocupado de las relaciones entre los términos universales como fundamento de la ciencia, los estoicos, y sobre todo Crisipo, verdadero sistematizador de esta ciencia, convertirán la Lógica en el estudio del *logos*, en la ciencia del *logos*, que se ocupa de la estructura del lenguaje y de las relaciones entre las palabras. Para los estoicos todo conocimiento tiene su origen en las impresiones recibidas por nuestros sentidos (en la *aísthesis*). La mente humana se encuentra vacía y nada hay escrito en ella previo a lo que pueda recibir por los sentidos. Una vez recibidas las impresiones, la sensación se convertirá en auténtica percepción sólo cuando al ser presentadas al entendimiento, éste forme una representación mental o imagen (*phantasía*) de aquello que vino del exterior. Y únicamente entonces, cuando el entendimiento reciba la imagen o phantasía de forma clara, será cuando se produzca la verdadera comprensión (*phantasía cataleptiké*). Pero para que la mente esté segura de que no ha habido confusión en la recepción de lo sensible y que lo que predica de un sujeto es ciertamente lo que le corresponde, deberá someter a análisis las sensaciones. Será el aspecto activo de la mente frente a aquel primero, pasivo, que sólo recibía impresiones.

En cuanto a los conceptos o ideas generales[12], necesarios para la ciencia, su posición será similar a la de sus contemporáneos los epicúreos: ni los universales aristotélicos, ni las ideas platónicas tendrán ya cabida. La lógica de la deducción dará paso a la de la inducción formando proposiciones divididas en verdaderas y falsas. No hay conceptos generales innatos sino que éstos se formarán a partir de la repetición de las impresiones sensibles individuales, de las numerosas impresiones causadas por las numerosas sensaciones que el entendimiento reconocerá (por comprensión o *katalepsis*) dando o no conformidad a la imagen representada. Sólo entonces el entendimiento, gra-

11. Sobre el escepticismo, cf. C. García Gual y M. J. Ímaz, *La Filosofía Helenística: Éticas y Sistemas,* Cincel, 1986, 172-178 y 231.

12. Cf. F. H. Sandbach, *Ennoia and prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge,* 1971. Para un estudio más amplio de los conceptos, cf. A. A. Long, *Problems in Stoicism,* London, 1971.

cias a su capacidad de combinar datos, los creará artificialmente como algo necesario para la existencia de la ciencia. Incluso por comparación, composición y contraposición podrá crear aquellos conceptos que no son resultado de impresión sensible alguna. Esta capacidad para crear conceptos generales (*prólepsis*), a partir de las impresiones sensibles, será algo innato en la mente humana, y ellos, como hemos dicho antes, en sí mismos no son verdaderos ni falsos: su existencia dependerá sólo del principio activo de la mente. Lo único que existe es el individuo, el universal queda reducido a una simple construcción mental: «Si cualquier X es hombre, entonces X es un animal racional mortal». Postura ésta de especial incidencia cuando traten de aclarar por qué no hay que tener miedo a la muerte, o por qué la postura del sabio a la hora de ser feliz debe actuar sólo y exclusivamente por razones materiales, alejando de él cualquier interpretación que le conduzca a la espera de premios o castigos.

Dedicaron gran parte de sus estudios al análisis del lenguaje y sentaron las bases de la Gramática posterior al afirmar que las categorías de la lengua han de reflejar las categorías de lo real. Sostuvieron que las palabras, en cuanto nombres, están adecuadas naturalmente (*phýsei*) a las cosas que designan, y frente a aquellos partidarios de Aristóteles que afirmaban que la lengua crea sus nombres por convención (*thései*), ellos defendieron que las relaciones lógicas expresan una estructura acorde con el mundo real. Pero además, si con el *logos*, con el pensamiento, comprendemos la realidad y además este mismo *logos* es reflejo de lo real, será uno y el mismo *logos* el que determine los esquemas del pensamiento y la estructura de la realidad formando un todo unitario de modo que entre el *logos*, que es mi propio pensamiento (*endiáthetos*), y el *logos* de la lengua (*prophorikós*) no exista ninguna fisura, y las categorías de la lengua reflejen las categorías de lo real.

Por último, por lo que se refiere al comportamiento del lenguaje[13], los estoicos afirmaron que en toda expresión se advierte un componente material, la voz, y otro inmaterial (*tó lektón*). La inmaterialidad de los significados lingüísticos será de especial relevancia en este sistema, que es, no lo olvidemos, materialista, para el que sólo será real aquello que existe corpóreamente, y la prueba auténtica de la existencia, la capacidad de actuar y de sufrir las acciones. La voz, entendida como vibración del aire, y las palabras, en su aspecto meramente fonético, en cuanto son capaces de «sufrir» alteraciones materiales, aunque lo dicho en un predicado es incorpóreo. Esto será de máxima importancia en la postura estoica; letras y sílabas son materiales, y lo que es dicho por una sentencia —los *lekta*, los significados— es incopóreo.

Como dice C. García Gual: «(...) mientras el alma, las impresiones y Dios mismo son entidades corpóreas y materiales, los enunciados del

13. Rist, 1978.

lenguaje escapan a esta condición»[14]. Los significados son incorpóreos. No está muy clara la diferencia aunque podría ser que para los estoicos, por un lado, estuvieran los nombres independientes y, por otro lado, los predicados de un sujeto. Sólo en éste último serían incorpóreos.

Si todo lo que compone lo real son entidades corpóreas y materiales (excepto los enunciados del lenguaje), el campo que abarque la Física será amplísimo; incluirá supuestos metafísicos e incluso teológicos. Pertenecerán a ella también conocimientos antropológicos y de psicología, estaremos frente a un materialismo impregnado de racionalismo. Es sin duda una reacción furibunda al idealismo platónico, para el que unas Ideas que transcienden el mundo de lo material eran los modelos arquetípicos de las cosas de este mundo. Éstas ya habían sido negadas por Aristóteles e incluso por seguidores de la Academia que, al no admitir su existencia, habían caído, por esta misma causa, en el escepticismo. Además, la solución que pretendió dar Aristóteles a través del motor inmóvil, causa de todo lo demás, no podía convencerles, por ser demasiado idealista. Por el contrario, su teoría del conocimiento sensible, ligado a lo corpóreo como lo único real, su materialismo impregnado de racionalismo, coincidirá con otras escuelas de la época: el epicureísmo y el cinismo. Pero en él hay algo más: un panteísmo vitalista de importantes consecuencias para el comportamiento del hombre, regulado por la ley natural.

Cuando los estoicos sostienen que la Naturaleza mantiene en cohesión al mundo y hace brotar a los seres vivos que existen sobre la tierra, la están identificando con la divinidad. Dicen, según Diógenes Laercio, que es una fuerza que se mueve por iniciativa propia y que, en virtud de razones seminales, lleva a su perfección y preserva todo lo que de ella nace, creando seres semejantes a aquellos de los que se desprenden. La naturaleza además tiende al placer y a la utilidad, como manifiesta la artesanía del hombre; igual que el hombre a través de su logos tiende a la utilidad y al placer, así el logos de la Naturaleza busca la perfección. «Que todo sucede según el destino, lo afirman Crisipo en sus libros *Sobre el destino,* Posidonio en el libro segundo de su tratado *Sobre el destino,* Zenón y Boeto.» La Naturaleza es el principio creador de todo lo que existe, que todo lo mantiene y que dirige todo a través de un proceso de causas y efectos con una finalidad inmanente no exenta del principio del bien y de la utilidad. La Naturaleza, además, está dotada de *Logos*, de sentido racional, que impregna el cosmos y que no es algo externo sino inmanente, omnipresente. Además, añaden que es algo «corpóreo», incorporado al mundo de lo sensible y material[15].

14. C. García Gual, y M. J. Ímaz, *o. c.*, 126.
15. Diógenes Laercio, VII, 146-149.

Fue ese afán de coherencia que encontramos a lo largo de todo su sistema el que les hizo volver su mirada a Heráclito, al *logos* de Heráclito que es fuego, principio y fin de sí mismo. Conviene aclarar que ya en Heráclito, el *logos* hacía del mundo una estructura ordenada, un cosmos, que la razón reconocía (*homologein*) (fr. 50, Diels-Kranz).

Aunque este todo ordenado es una constante en la filosofía griega, ni Platón ni Aristóteles coincidían con los estoicos en que este orden causal fuera el mismo en el mundo terrestre y en el mundo de los cuerpos celestes. También en este punto encontramos diferencias entre los presocráticos y los estoicos: es la diferente concepción que del *logos* tenían unos y otros como causa de los acontecimientos e instrumento del pensamiento, y que llevará a los estoicos a abandonar el estudio de aquellos conceptos que no tenían correspondencia con lo real, como los universales o la Ideas platónicas. Por eso, cuando los estoicos se refieren a Dios, lo están haciendo como alma del mundo, como mente y espíritu animado, *pneuma,* que controla y vivifica cuanto existe, y lo hacen desde los postulados materialistas que hacen del *logos* «fuego» creador, origen y fin de todo lo real. Además, para los estoicos, el universo no sólo puede ser reducido a una explicación racional, sino que el hombre mismo es y conoce esa estructura racional que le permite, a través de su propio *logos*, del suyo propio, que es el que invade el cosmos, comprender el universo y ser consciente de pertenecer a él.

Naturaleza y logos racional, materia y racionalidad para el estoico se integran sin oponerse en el devenir universal, algo que le permite aceptar con *optimismo* que el hombre forma parte de un cosmos racional movido por un «fuego», por un soplo o *pneuma* no externo, sino inmanente y activo. Y que ese impulso actúa con una finalidad dentro de un proceso universal de causas que confirma un destino, una Necesidad o *anánke* a la que con alegría hay que celebrar, como decía Cleantes en su *Himno a Zeus,* «pues ni para los hombres ni para los dioses existe mayor privilegio que con himnos celebrar por siempre y en justicia estricta, la Ley Universal». Aún más, si este soplo, *pneuma,* todo lo impregna, la Física estoica se veía obligada a no aceptar la impenetrabilidad de los cuerpos y a elaborar una teoría de la mezcla y la fusión en la que pueda concebirse la omnipresencia del logos. Todo se halla en contacto porque existe una «simpatía cósmica», *sympátheia tou pantós*, y una mezcla total, *krásis di'hólon*, de forma que todos los seres vivos al unísono, dirigidos por un logos común, sean elementos de un plan providente. Y en su referencia al *logos* de Heráclito, de cuyos fragmentos recogen la noción de armonía, reconocieron que «escuchando no a mí sino al *logos*, es sabio reconocer que todo es uno» (fr. 50, Diels-Kranz).

En la tradición histórica podríamos encontrar innumerables ejemplos en los que se señala la identidad de naturaleza y *logos*. Entre los presocráticos ese principio o principios últimos (el agua, el aire) son la

naturaleza de las cosas, aquello a partir de lo cual se generan los seres vivos, sustrato capaz de explicar las distintas transformaciones del universo, concebido como causa. Entre ellos, por ejemplo, Anaxímenes utilizó la identidad de la razón con el aire para explicar racionalmente lo que acaece. El mismo Platón, en el libro X de *Las Leyes,* se manifestaba convencido de que el mundo está dirigido por una inteligencia superior (*Leyes,* 903, b-d), que había ordenado todo para que cada parte siga el camino más adecuado, «el alma que es divinidad, gobierna todas las cosas con sabiduría y las conduce hacia la verdadera felicidad». Aristóteles, sin embargo, había buscado la solución a través de un Motor Inmóvil separado del mundo, sobre el que actúa, a través de las esferas celestes. Los estoicos abandonan ese Motor, en nada parecido al Dios-Naturaleza, *pneuma,* que atraviesa todas las cosas, inmanente a ellas y produce las distinciones cualitativas, en las que la acción de este fuego, logos activo, actúa sobre el principio pasivo, sobre la materia como la razón de la existencia, de las diferentes especies.

Entre las especies animales, el hombre, con su capacidad de raciocinio, será la más excelsa y en él se darán todas las cualidades contenidas en las otras. Sólo el hombre tiene percepción sensible *(aísthesis),* representación imaginativa *(phantasía),* e impulsión motriz *(hormé),* y además ese *pneuma* que permea el cuerpo humano (formado por aire cálido y fuego) es la razón que tiene su centro en el *hegemonikón*, que actúa como guía interior que evalúa, acepta o niega.

Refiriéndose a él, Marco Aurelio, resumiendo la doctrina, dirá que es el que permite al hombre discernir lo verdadero y lo falso. Su principio rector, el *hegemonikón,* cuya función será controlar la parte irracional del ser humano o impulso *(hormé),* permitirá al hombre buscar el bien y la virtud, como la sabiduría y la prudencia, rehuyendo el mal y el vicio, porque en cuanto a lo que no es ni lo uno ni lo otro, el estoico dirá que el sabio actuará con indiferencia. Toda criatura, sostienen, posee su propio principio rector, y en el hombre el *hegemonikón* es «racional»[16].

Pero para el estoico, igual que para el epicúreo, alma material no significará una tosca y torpe corporeidad, sino algo capaz de actuar y sufrir acción, compuesta como dijimos más arriba por elementos especialmente ligeros y flexibles[17]. Además, es un alma humana que no es eterna, pues sólo será eterna aquella *psyché,* el alma del universo, en la que las almas de los hombres podrían llegar a ser absorbidas.

Sin duda, esta identidad entre naturaleza y dios o, lo que es lo mismo, la divinidad de la naturaleza, significa un universal principio acti-

16. A. A. Long, *La filosofía..., cit.*, 173.

17. En la «carta a Heródoto», también Epicuro describe el alma como elemento material aun cuando los átomos que la forman son más sutiles que los que forman el cuerpo. Necesitada del cuerpo para percibir las sensaciones, cuando el cuerpo muere el alma también perece (Epicuro, *Carta a Heródoto,* en Diógenes Laercio, X, 63).

vo inteligente que como alma del mundo lo mantiene, lo penetra y lo diversifica. Clara manifestación de una teología panteista (*SVF*, I, 150, 176), según la cual éste es el mejor de todos los mundos posibles, con un fin y proyecto divino inmanente a él, que actúa en beneficio de todos los seres racionales y en cuya perfección tienen cabida la divinidad de los astros y los grandes héroes como parte de esa gran obra, la más perfecta de las posibles. Viniendo a confirmar la visión que los estoicos tienen de acomodarse al destino y amar lo que sucede, algo que les conducirá, como más adelante veremos, a graves dudas a la hora de enfocar la «libre» elección de dejar la vida cuando las circunstancias lo aconsejen.

III. ACTUALIDAD DEL ESTOCISMO

Decíamos que al final del siglo XIX y principios del XX, se realizaron numerosos estudios que han intentado reconstruir las distintas modificaciones de la escuela estoica, desde su nacimiento en el siglo IV a.C. hasta su ocaso en el siglo II d.C., con Marco Aurelio. Estos estudios muchas veces han estado basados en múltiples discusiones sobre las divergencias e innovaciones surgidas entre los representantes de cada uno de los periodos. Siempre ha habido, sin embargo, elementos suficientes como para poder afirmar que en lo sustancial hay unidad y coherencia suficientes que, al margen de sus disidencias, hacen que los estoicos «siempre permanecieran estoicos»: el hombre a través del logos conocerá el cosmos y se conocerá a sí mismo como parte de él. Pero aun así podríamos preguntar, como hace Edlestein en *The Meaning of Stoicism,* ¿cuáles de todas la interpretaciones llegadas a nosotros, no sólo en los últimos tiempos sino de las más pretéritas, aparecen como más verosímiles y, por tanto, más actuales, siendo como son algunas de ellas diametralmente opuestas y, sobre todo, teniendo en cuenta los pocos textos que han llegado a nosotros?

El estudio de cómo entendieron la Naturaleza y la diferencia de los seres vivos en ella a través del *logos*, ha sido una constante a lo largo de la Historia de la Filosofía, sobre todo a la hora de valorar la interpretación del hombre como único ser poseedor de un logos que es razón, en función del cual decide sus actos. Actos que en el sabio estarán encaminados a conseguir la felicidad, aunque para ello tenga que asumir muchas contradicciones. Por esto, habrá quien interprete la doctrina estoica como una filosofía de la resignación comparable a las enseñanzas de las filosofías orientales. Para otros será un idealismo moral carente de rigor y grandeza, debido a sus constantes concesiones al sentido común. Otros verán en la doctrina, nacida en un momento de crisis, una actitud revolucionaria; otros, por el contrario, como dice Matthew Arnold, exaltarán en sus enseñanzas al amigo especial y re-

confortante de hombres de cabeza preclara y escrupulosa, pero de corazón puro, que necesitan en su caminar ser guiados por la experiencia y no por la fe. Por último, para algunos, sus enseñanzas podrían quedar reducidas a una simple visión de profetas, vestida del lenguaje de la filosofía griega.

Por lo que sabemos, no parece que en ningún caso el estoicismo pueda ser identificado con una teoría que defiende la resignación sin más. Si el centro de su doctrina es la búsqueda de la felicidad, lo importante será esa búsqueda del bien y su realización. Sólo el sabio a través de la virtud alcanzará la felicidad, que para el estoico consistirá en mostrarse *indiferente* ante los hechos. Indiferencia que, como decía Cicerón, no significa estar resignado ante ellos, sino aceptarlos con una total ausencia de pasión. Cicerón, del que hablamos brevemente al referirnos a Panecio, aparece ante nosotros de nuevo como buscador filosófico y animoso de una resignación muy significativa, al final de una vida coronada de actividades políticas, cuando ya pasados los sesenta años se lanza a escribir sobre filosofía, desengañado política y personalmente. El sabio deberá asumir los acontecimientos, y emitir juicios sobre los mismos considerándolos siempre como probables, sin dejarse llevar por el impulso de pensar que las cosas tienen una sola respuesta. Si alguien se sorprende de por qué me dedico a la filosofía, dirá en *De natura deorum,* que juzgue si no es lo más conveniente en estas horas de desolación tratar del ayudar al ciudadano, llevándole el conocimiento de la filosofía a través de las letras latinas[18]. Lo que más le interesaba era demostrar a sus conciudadanos que mediante la filosofía se podían soportar mejor las adversidades, según los principios de la ley natural defendidos por los primeros estoicos, que eran los que él aconsejaba seguir en *De legibus* y *De republica.*

El estoico, tiene, como decía Horacio, una visión sublime del hombre, sabio es aquel que por su dicha va inmediatamente después de Zeus, aquel que persigue el ideal de la perfección (*Epístolas,* I, 1, 106-108). Para él, perfección y felicidad van unidas, y para alcanzarlas el sabio tenía que solucionar antes otros problemas, no sólo políticos ("El sabio se dedicará a la política» [Diógenes Laercio, VII, 121]) o sociales, sino también los relativos a la propia pervivencia de su alma. No pensaba que estaba al alcance de la mano llegar a ser sabios sino que en el fondo era un ideal, igual que la ciudad ideal de Platón, por el que había que luchar, por eso tenía que liberarse racionalmente de todas las preocupaciones, y entre ellas estaba el miedo a desaparecer después de la muerte. Epicuro había dicho que la muerte era el más terrible de los

18. Cicerón, en el año 45 a.C., cuando ya ha pasado los sesenta años de edad, escribe filosofía. Eran los años de mayor desengaño político y tristeza personal, una vez destruida la República y muerta su querida hija Tulia. Señalaremos: Los *Academica,* el *De finibus,* las *Disputas Tusculanas, De natura deorum, De divinatione, De fato, De officiis, De amicitia.*

males y que el hombre no sería feliz mientras no se liberara de su miedo ante ella, pero para el sabio estoico la muerte no es un mal, ni en la otra vida podrá hallar ventajas que no tenga en ésta, ya que la divinidad racional es inmanente al mundo actual y único. El estoico no espera nada, ninguna recompensa ni castigo más allá de esta vida. Sin embargo, sí debe ejercitarse para no sentir temor ante ella, pues el primer impulso del hombre es la autoconservación[19].

Mientras el alma individual es corruptible y capaz de actuar hacia la armonía o hacia la disonancia, la del universo, que es espíritu inherente a la Naturaleza, es cuerpo capaz de sentir, y subsiste después de la muerte. Es el alma cósmica concebida como soplo o *pneuma*. Platón, en el *Timeo,* había hablado del universo como ser vivo dotado de inteligencia. Este a del que las almas de los seres vivos son partes es la «razón seminal del universo» (Diógenes Laercio, VII, 136) que asume la función de cohesionar el cuerpo material.

Según A. A. Long, recientes estudios sobre la Física estoica han señalado que puede haber analogías entre la teoría del *pneuma* estoico y el éter ubicuo postulado por varios científicos desde el siglo XVII hasta tiempos recientes. Incluso piensa que a pesar de los profundos altibajos que ha sufrido su estudio, en países como Francia y Alemania, la atención de los estudiosos vuelve a recaer últimamente sobre sus postulados con el convencimiento de que sus problemas y las soluciones que dieron los estoicos son válidos en el mundo actual[20]. Por ejemplo, las teorías de Einstein confirman que en cualquier manifestación de la vida late la energía.

Pero para que el sabio estoico pudiera plantearse el problema de la supervivencia del alma, y la considerara como un bien, tenía antes que solucionar el de la existencia como individuo. Era necesario que además de que su alma se identificase con ese *Logos* o Razón, Fuego vital del que todo se origina, se diferenciara de los otros, de aquellos que no son sabios, para que al mismo tiempo que se siente parte identificada con el cosmos, se sepa diferente en él y de él.

Esta contradicción por la que el sabio trata de identificarse con la Razón, coextensiva, que impregna el cosmos, y que al mismo tiempo es diferente de uno mismo, es sin duda uno de los problemas que el estoico deja sin resolver. En más de una ocasión, bajo el pretexto de que por un lado debe entenderse como parte de una Razón Universal y, por otro, poseedor de una razón individual, llegará a contradicciones como aceptar que puedan ser violadas las más elementales normas, entendidas como simples dictámenes de una moral convencional, en aras de atender a otra Razón superior, que en algunos casos le obligarán a ac-

19. J. M. Rist, *The imprint of Posidonius,* 201-218; y Sandbach, 1975, 48-72.
20. A. A. Long, *La Filosofía..., cit.,* 157.

tuar de forma contradictoria y, en otros, no pudiendo soportar la contradicción, como en el caso de Séneca, le empujarán a quitarse la vida.

El sabio estoico, igual que el creyente cristiano, cuando se siente impregnado, poseído de esta Razón Universal, sabiduría que le conduce hacia la felicidad, acepta que ésta no es algo que se obtiene sino que se recibe, como la «gracia santificante» de los cristianos que Dios regala. Sólo que, en este último caso, para los cristianos el motivo es el amor infinito de Dios a los hombres y para los estoicos, esa Razón, *logos* que todo lo impregna, es *prónoia*, providencia que puede hacer de cualquier insensato un buen ciudadano, y permite creer que todos los hombres están emparentados a través de su capacidad racional. Privilegio divino que convierte a todos los hombres en hermanos. De ahí que pueda justificar los males particulares y concretos como defectos mínimos de un todo gobernado por la Providencia[21], que le harán aceptar la unión del sabio con este dios en su ciudad común. El sabio estoico, al tiempo que lanzará anatemas contra el placer, admitirá con resignación el sufrimiento, de forma que cuando es aceptado, deja de sentirse, igual que el miedo a la muerte. (Tanto Cicerón como Plutarco criticaron las sorprendentes afirmaciones de la Estoa, las «paradojas de los estoicos», audaces y varias.)

La creencia de que el mundo estaba regido por la providencia venía bien al mantenimiento de la clase dominante, pero también servía a aquellos a los que las cosas no les iban bien. Aceptar la mala fortuna como algo ordenado por la divinidad podía servir para pasar los malos momentos e, incluso, para derivar de éstos comportamientos prácticos y preceptos morales. Esto se manifestó de una forma más clara en representantes del último periodo del estoicismo: Cicerón, Séneca, Epicteto o el mismo Marco Aurelio, para quienes la permanencia en la vida o la libertad para desprendernos de ella, el suicidio, eran una constante entre sus preocupaciones.

IV. EL LIBRE ALBEDRÍO Y EL SUICIDIO

Decíamos que la libertad de desprenderse de la vida es uno de los problemas que el estoicismo no pudo resolver. Ya en el periodo clásico el problema del libre albedrío tenía que ver con el suicidio, y éste se asumía como algo natural. Zenón y su discípulo Cleantes hacen uso de él cuando consideran que ya han finalizado aquello para lo que la Provi-

21. Diógenes Laercio (VII, 138) nos dice: «[...] el mundo es administrado de acuerdo a una razón y una providencia, como sostiene Crisipo en el libro *Sobre la Providencia (peri pronoías)* y Posidonio en el decimotercero de su obra *Sobre los dioses*, pues la inteligencia penetra en todas sus partes como en nosotros el alma, aunque bien es verdad que en unas partes más y en otras menos».

dencia les había designado. Suicidas hubo entre los estoicos romanos, incluso para algunos de ellos el suicidio fue ejemplar. Séneca lo consideró el mayor acto de libertad que podía realizar el hombre. Para Séneca el suicidio es el problema del libre albedrío. Frente a las leyes divinas, las leyes de la razón.

Incluso en el periodo romano se utiliza a Platón unas veces para defender el suicidio y otras para discutir acerca de él, echando mano de las *Leyes* y del *Fedón*[22], en los que Platón hace referencia al mismo. El problema, sin embargo, no quedaba claro, ni tan siquiera su propio planteamiento. Según el *Fedón,* era impío quitarse la vida porque hacerlo es arrogarse lo que pertenece por derecho a los dioses, que han dispuesto de nuestra vida y, por tanto, estaría mal abandonarla. Sócrates dejaba un punto oscuro que será foco de discusión a lo largo de la antigüedad clásica.

¿Hay algún momento en que es razonable que el hombre se quite la vida? Sócrates había concluido que no debería hacerlo hasta que los dioses le enviarán un impulso irrefrenable. La discusión continuó después de la muerte de Sócrates. Para algunos habría circunstancias en las que la muerte, aun siendo infligida por otros, estaba encubriendo un suicidio voluntario, al no aceptar otras alternativas posibles. Sócrates podía ser un ejemplo.

Otros pensaban que el suicidio era una posibilidad cuando era razonable, que lo que importaba era la intención: por su patria, por sus amigos o incluso por un dolor terrible, bien valía la pena quitarse la vida. La muerte, en definitiva, podía ser autoinflingida por el bien de uno mismo o por el bien de alguien.

Es en problemas como éste, más que en otros conectados al mundo de la Física moderna o a la Lógica, donde el estoicismo puede estar de plena «actualidad». También si lo conectamos con posturas o problemas que ya desde la moral o del fenómeno religioso siguen atrayendo la atención del hombre y conducen a reflexiones tales que permiten decir: actuó como un estoico, o mantiene posturas «estoicas». Morir por la patria o morir por un principio. Si es moralmente aceptable morir por la patria quizá se pueda valorar la ideología de cada uno, y aceptar que se puede morir por un principio, pero ¿quién estará autorizado a valorar qué principios son los que merecen o no la pena? Habría una lista interminable de aquellos que lo hicieron por sus principios, pero ¿es realmente razonable, es una salida racional quitarse la vida?

22. Sócrates, en diálogo con Cebes, dice: «[...] el vivir es para todos los hombres una necesidad invariable, una necesidad absoluta, aun para aquellos para los que la muerte sería mejor que la vida. Uno no se puede suicidar. Es preciso esperar que Dios nos envíe una orden formal de abandonar la vida, como la que hoy me manda». Cf. sobre este tema el excelente tratamiento de los estoicos de Rist (1969, 233-255).

Séneca, figura capital del llamado «estoicismo de la época imperial», llevó hasta sus últimas consecuencias lo que fue el problema de su vida, y en un deseo de racionalización propuso varias preguntas acerca del más allá. Sus planteamientos aparecen en los escritos morales como en *Ad Marciam de consolatione* o en las *Epístolas morales a Lucilio*. Muchos de sus pasajes describen una supervivencia supraterrestre en un lugar elevado e impreciso: *caelorum excelsa, locus superior*. El alma superviviente sufriría en las capas de aire próximas a la tierra una purificación, no un castigo: «(...) después de una corta estancia en una zona algo superior, el tiempo de purificarse y de librarse de todas las taras, de todas las manchas de la vida mortal, es lanzado a lo más alto de los cielos y mientras tanto se desenvuelve libremente entre las almas de los felices». Como buen estoico, critica y rechaza el miedo tradicional a los infiernos subterráneos[23].

Epicteto no parece estar más preocupado por el problema del alma que su maestro Musonio[24]. No habla al parecer de una supervivencia individual del alma humana sino de una transformación o de un retorno de la «materia-alma» a los elementos. Si el sabio, dice, se encuentra en un lugar en donde ya no puede hacer el bien como él considera, entonces cree que su deber es morir, y dice a Dios «no es que te abandone, sino que reconozco que ya no me necesitas» (Epicteto, III, 24, 97). Algo que tiene poco que ver con la frase dolorida de Cristo, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Como mucho, habría dudado entre las dos concepciones.

En Marco Aurelio el problema del más allá es importante, si atendemos al elevado número de pensamientos que hacen alusión, aunque sea muy brevemente, a él. Le preocupaba la cuestión mucho más, al parecer, que a Epicteto, para quien la muerte se encontraba junto a los bienes indiferentes, como la riqueza, la pobreza o la enfermedad, y frente a los bienes auténticos como el libre albedrío. Sin embargo, parece que no quiso tomar una postura clara, y jamás llega a afirmar sin reservas su creencia en la supervivencia del alma. O bien duda entre dos o tres posibilidades, o se inclina hacia la negación de toda supervivencia individual. Admite como una hipótesis una supervivencia limitada en el tiempo supraterrestre, conforme al estoicismo ortodoxo. En cuanto a la «gloria póstuma», Marco Aurelio habla de ella con tanto desprecio que podemos decir sin duda que retornó a la opinión de los primeros estoicos: es algo totalmente indiferente.

23. Hoven, 1971.

24. De Musonio Rufo, maestro de Epicteto, no se ha conservado ninguna obra entera, sólo fragmentos. Se cree que murió antes del reinado de Domiciano, es decir, antes del año 81 a.C. En estos años, Epicteto —que murió entre el 120 y el 130 a.C.— alcanzó su libertad y se dedicó a la enseñanza.

> Lo que a fin de cuentas soy es: carne, aliento y un principio rector. Déjate de libros. No te dejes distraer más: no te está permitido. Antes bien, como si ya te estuvieras muriendo desprecia la carne, sangre y polvo (...) reflexiona de la misma manera: eres viejo. No permitas por más tiempo que sea esclavo, ni que se deje aún manejar como una marioneta, ni que se irrite con el destino presente, ni rehúse el destino futuro.

El problema llegará sin resolverse hasta *La ciudad de Dios,* en donde Agustín afirma que no es razonable que el hombre se quite la vida.

Para terminar, ¿hay una doctrina estoica sobre el más allá? Si es así, ¿cuál es? y en qué medida ha sido adoptada por los diversos representantes del estoicismo?

En el plano universal, tendríamos que analizar la idea de la «*palingenesia*» después de cada conflagración universal. Y, en el plano humano, la creencia en la supervivencia del alma, supervivencia supraterrestre y limitada en el tiempo. Algunos piensan que también fue aceptada por Crisipo y Panecio, con una tendencia clara a distinguir la suerte de los sabios y la de los necios, pero sin verdaderas implicaciones morales, ya que no hay ni recompensas ni castigos. El sabio, igual que dios, dicen, tiene en su posesión la verdadera naturaleza del bien y del mal, y se diferencia de él en que no es inmortal. Claro que el hombre es inferior a dios en tanto en cuanto dios es capaz de hacer más bien que un ser humano. Sin embargo, entre los sabios, uno puede ser más rico que el otro, pero no sería mejor aquel que tuviera más dinero (Epicteto, I, 1-10).

Por lo que a Posidonio se refiere, de cuya opinión tanto se ha discutido, creemos que no adoptó ni una actitud mística ni una escatología lunisolar, ni la negación de toda supervivencia, sino que simplemente adoptó la posición estoica ortodoxa. Según parece, esta doctrina subsiste hasta Marco Aurelio e incluso hasta más tarde. Los estoicos y sus adversarios se refieren a ella como algo muy conocido, si bien con algunas variaciones muy importantes; probablemente ciertos estoicos aceptaron una cierta pervivencia del alma de los sabios y niegan cualquier supervivencia del alma de los necios. Esta posición intermedia entre la negación epicúrea y la inmortalidad en su pleno sentido, suscitó críticas y polémicas tanto referidas a unos como a otros.

Pensaban, de acuerdo con sus principios, encontrarse no ya en un universo discontinuo como decían los epicúreos, sino que este cosmos impregnado de *logos*, de Razón, es un todo en el que una cadena indefectible de causas se suceden dando paso a unos efectos que no son sino manifestaciones de una providencia infinita, infinita sabiduría. Además, esas manifestaciones eran su código o guía de vida, pues no debemos olvidar que el sabio estoico no es un mero intelectual dedicado al estudio de la naturaleza, como si el transcurrir de ella no le afectara, sino que manifestaba su condición de sabio en su conducta.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

Para los estoicos, lo importante es el progreso moral y que el filósofo se perfeccione a sí mismo. Defendían un comportamiento austero y estricto, y no aceptaban la dicha de quienes sólo se dedicaban al placer. Cuando es necesario, castigan sin mostrar piedad e indulgencia y están dispuestos a sufrir cuando es necesario; su estado natural es el de la alegría racional: «Seguro que el sabio estoico no hace escenas» (Marco Aurelio, III, 7). Y, sobre todo, siempre es humano. Séneca decía lo mismo, «el sabio no puede consentir que sus emociones se conviertan en pasiones, debe procurar que el placer, el miedo y el deseo se conviertan en alegría, prudencia y buenos deseos» (*De Clementia,* 2, 6).

Los estoicos, que en todo momento defendieron la autarquía del alma como medio para alcanzar la felicidad, y extendieron su doctrina por todo el Imperio, en muchas ocasiones tuvieron que renunciar a sus principios de austeridad y generosidad para con el resto del género humano, en aras de lo que ellos interpretaban un bien superior, expresión, sin duda, de los intereses ideológicos del momento. No se opusieron radicalmente a la esclavitud de hecho, habitual en la sociedad antigua, pese a sus ideas sobre la fraternidad universal y la libertad. Postulaban la libertad interior, no la revolución social.

Para ellos lo importante no era la independencia externa, la libertad aparente, a favor de la que no pueden hacer nada, pues no dependía de ellos el modificarla, sino la interna. Quisieron combinar la ética material con la ética formal, el cómo y el qué, oponiéndose al nihilismo, a la disolución de la ley, con la creencia de que lo único importante es la actitud, sin importar tanto lo que se hace como las reglas del juego y la fe en la razón. Para los estoicos, los sufrimientos o carencias individuales son dolores insignificantes frente a esa Providencia que todo lo gobierna. Los nuevos vaivenes de la Fortuna no alteran la felicidad del sabio estoico, firme como una roca frente al embate de las olas, como señala Marco Aurelio.

BIBLIOGRAFÍA

Babut, D. (1974), *La religión des philosophes grecs,* Paris.
Barwick, K. (1975), *Problème der stoischen Sprachlehre und Rhetorik,* Berlin.
Birley, A. (1966), *Marcus Aurelius,* London.
Bréhier, E. [2](1950), *Chrysippe et l´ancien stoïcisme* (1910), Paris.
Bréhier, E. [7](1961), *Histoire de la Philosophie,* Paris.
Bréhier, E. (1962), *Les Stoïciens,* Paris.
Dobson (1967), *La morale sociale des derniers Stoïciens. Séneque, Epictéte et Marc Aurèle,* Paris.
Edelstein, L. y Kidd, I. G. (1972), *Posidonii fragmenta,* Cambridge.
Fraisse, J. C. (1974), *Philía,* Paris.

Germain, G. (1964), *Epictète et l´spiritualité stoïcienne,* Paris.
Graeser, A. (1975), *Zenon von Kition,* Berlin-New York.
Hoven, R. (1971), *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l´au delá,* Paris.
Laffranque, M. (1921), *Poseidonios d´Apamée: Essai de mise au point.*
Levi, A. (1969), *Historia de la Filosofía Romana,* Buenos Aires.
Perelli, L. (1977), *Lucrezio. Letture critiche,* Milano.
Pohlenz, M. [3](1964), *Die Stoa, Geschchite einer geistigen Bewegung,* Göttingen.
Reinhardt, K. (1921), *Poseidonios,* München.
Renan (1965), *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo* (1882), Buenos Aires.
Rist, J. M. (1969), *Stoic Philosophy,* Cambridge.
Rist, J. M. (1978), *The Stoics,* University of California Press, Berkeley.
Romains, J. (1971), *Marco Aurelio o el emperador de buena voluntad,* Madrid.
Sandbach, F. H. (1975), *The Stoics,* London.
Santa Cruz, J. (1975), *El tratado de los deberes,* Madrid.
Sinclair, T. A. (1953), *Histoire de la pensée politique Grecque,* Paris.
Straaten, M. (1946), *Panetius, sa vie, ses ecrits, sa doctrine,* Amsterdam.
Traina, A. (1976), *Seneca. Letture critiche,* Milano.
Van Straaten, M. (1952), *Panaetii Rhodii Fragmenta,* Leipzig.
Verbeke, G. (1949), *Kleanthes van Assos,* Bruselas.
Von Arnim, H. (1902-1905), *Stoicorum Veterum Fragmenta,* Leipzig.

EL ESCEPTICISMO EN LA ANTIGÜEDAD

Eduardo Díaz Martín

I

1. *Introducción*

El escepticismo necesita ser liberado de esa caricatura con la que la historiografía tradicional ha gustado presentarlo. No menos que las otras filosofías significativas del helenismo, ha sido deformada y falsificada, hasta el punto de que lo que hoy designa el término «escepticismo» no es en verdad aquel movimiento cuya importancia histórica y filosófica ha sido determinante en nuestra cultura.

La actitud escéptica a través del tamiz de nuestra historia ha llegado a soportar connotaciones de irresolución, de desilusión y de conciencia trágica de la existencia. Pero estas tergiversaciones categóricas son signo de una mentalidad cuyo lenguaje queda en entredicho tan pronto como comenzamos a indagar el significado histórico y cultural de esta filosofía científica.

Esas atribuciones son una fuente inagotable de malentendidos que inundan nuestra mente, de manera que con dificultad podemos hoy vislumbrar la originalidad, la frescura humana y el camino que nos conduce a la meta. Pero sospechamos que el escepticismo lejos de ser una filosofía negativa es una doctrina científica esencial y significativamente griega. Es una teoría científica porque tanto el escepticismo antiguo, el de Pirrón, como el postestoico, el de Enesidemo y el de Sexto, constituyen una teoría que tiene en cuenta los desarrollos de la ciencia de la sensación o de la fisiología del sentir. Por esto veremos que el escéptico es un científico pues reconoce el fenómeno como criterio y, por tanto, declara que no puede ir más allá de esta percepción ni tampoco concluir definitivamente. Por ello es la necesidad de una búsqueda cos-

tante y también de la suspensión del juicio, que sorprendentemente lleva al alma a la serenidad.

El escepticismo es una escuela de la serenidad donde la duda más que fruto de la desilusión es signo de la lucidez y del ejercicio crítico del entendimiento y de la imaginación. El escéptico no es un veleidoso, sino un hombre prudente que no necesita del fanatismo de las creencias y de los dogmas como tampoco se deja llevar por la versatilidad del cambio incesante de las opiniones, sino que, tolerante, respeta las otras opiniones, aunque denuncia la imposición dogmática y la intolerancia rebelándose críticamente.

Esta propuesta fue desconcertante y aún resulta desafiante y escandalosa a quien pretende fundar la certeza en la creencia y preservar los argumentos de la filosofía sistemática de la crítica del escéptico. Sin embargo, la crítica escéptica vigoriza paradójicamente la posibilidad de una fundación racional de los principios del conocimiento y de la vida; esto es, del filosofar. Pues la cuestión escéptica, al enhebrar con hilo rojo la historia del pensamiento, denuncia el ensueño y la arrogancia *(hybris)* de los dogmáticos, pasando a ser el más subversivo de los planteamientos críticos del mundo antiguo, como acertadamente ha indicado García Gual[1].

El escéptico es un analista del lenguaje. Denuncia las falacias, los paralogismos por los trasvases imprudentes del «deber ser» al «ser», de manera que quien propugna este abuso por una falta de análisis y llevado por la precipitación cae en el error de residencia, pues cree vivir en la sustancia, apoyado en la subjetividad autoconsciente, cuando solamente está en las apariencias. Por esto el escéptico prefiere que lo que nos parece que es así no diremos que sea así, sino que nos parece.

La *escepsis* griega significa a un tiempo duda e investigación, por esto es conveniente usar este término con mayor rigor y debemos vigilar y no dejarnos llevar por la «duda metódica», que históricamente en nuestra cultura cristiana ha suplantado el significado originario siguiendo la indicación agustiniana. El significado originario de la *escepsis* no es la duda común o manía de dudar por dudar, y no significa tampoco ni siquiera, como en Descartes, un método del dudar para llegar a la verdad segura por la superación de toda duda. La *escepsis* no se agota en la duda, sino que tiene al estado de la suspensión propio del espíritu excelente y libre. En la filosofía clásica es sinónimo de saber, de estar vigilante, de buscar, y lo que el escéptico busca no es la duda, sino la verdad, de manera que el escéptico continua investigando hasta que deja de encontrar la duda. Se trata, pues, de una forma de vida y de una filosofía muy apreciable. En esto difiere de los dogmáticos y de los académicos, ya que se abstiene de una prematura decisión del juicio.

1. G. García Gual, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Cincel, Madrid, 1987, 173.

El escepticismo es una actitud constante, calibrada, para no transgredir los límites, y para no ser víctima de una opinión unilateral, persistente en la investigación en vez de llegar pronto a un juicio con el asentimiento o con el rechazo. Por esto la abstención del juicio o no aserción *(aphasia)* equivale a una pausa de la inteligencia, que es un equilibrio, y que corresponde también naturalmente a una quietud de ánimo, a una serenidad mantenida, al silencio del espíritu que lleva a la ecuanimidad de la ataraxia; es decir, imperturbabilidad moral frente a lo que se puede libremente juzgar y la relativa confianza en lo impuesto por las circunstancias.

Con lo que hemos indicado podemos decir que la investigación de la verdad y de la certeza de la fe cristiana no puede concordar con la abstención del juicio y con la imperturbabilidad moral. Ni el «silencio del espíritu» tan significativo en la mística cristiana discurre por la misma senda del significado escéptico de la no aserción, puesto que la abstención escéptica tiene su referencia en la ironía clásica, mientras que la duda en la cultura cristiana es traducida de manera más absoluta y radical por haber perdido ahora dicha referencia. No obstante es conveniente apuntar que así como la *escepsis* filosófica se diferencia de la duda común, la fe cristiana o auténtica dista de la fe pragmática, puesto que la fe es una confianza que se conquista con fatiga y se pierde con facilidad, pero en tanto que confianza tiene sentido si es referida a algo que no es discutible. Y como actitudes radicales, tanto la *escepsis* como la fe han sido un desafío a la prevalente confianza puesta en la certeza de la ciencia, pues la mayoría ha creído ciega e ilusionadamente en los métodos y en los resultados científicos.

Pero si la *escepsis* clásica discute contradicciones y vigila la verdad de los enunciados, la duda cristiana y moderna, por su parte, aborda el problema como si estuvieramos en la verdad. Filosofar escépticamente es girar en la investigación alrededor de toda respuesta posible y no ser cómplice de una verdad revelada, y pensar cristianamente quiere decir pensar sobre la fe, pero quien cree, en el fondo, no investiga, ya que ha encontrado en la palabra de Dios la verdad que lo libera y salva. Sabemos que el escepticismo ha sido un paso clave y necesariamente coadyuvante para la fe, pues dudar de la razón alivia el camino de la creencia, sin embargo filosofar, en el sentido escéptico del término, acaba donde comienza la fe, porque la investigación de la *escepsis* termina allí donde se encuentra la verdad.

El escepticismo representa, por tanto, una posición digna para el pensamiento, pues indica un camino que, llegado a los «límites» de lo pensable, nos libera de la pereza del positivismo y del cientismo, así como de no caer en la tentación de una vuelta a lo religioso, y no menos de descartar la determinación drástica de un nihilismo, aunque constituya también la ocasión de una renovación escéptica de la filosofía.

2. *Proceso histórico*

En la Antigüedad la teoría científica se basa fundamentalmente en la explicación del mecanismo de la percepción desde la perspectiva fenomenista. El término «fenómeno» ha desempeñado una función clave no ya en la metodología científica de la fisiología y, en gran parte, en la formación del criterio del proceso del conocimiento, sino también en la génesis y en el desarrollo del escepticismo.

En el escepticismo antiguo el fenómeno es primeramente una representación relativa a lo sentible y a los sentidos. Pero la relación *(pros ti)* no es dialéctica, sino una realidad física; no es una representación subjetiva que exista sólo por el pensamiento o por la imaginación del sujeto que percibe, sino una realidad material, corporal, que está constituida en el aire por el encuentro de dos efluvios luminosos que engendran una realidad física llamada fenómeno.

En esta teoría científica se basa la propuesta de Empédocles, la de Demócrito, la de Protágoras y la de Platón[2], entre otros. En tiempo de Pirrón de Elis (355-270 a.C.) prevalece esta explicación científica del mecanismo de la percepción. En verdad, como nombre de un método filosófico o escuela particular, el escepticismo tiene su origen en Pirrón, que no escribió nada, posiblemente para evitar la impresión de dogmatizar. Su seguidor Timón de Flío (320-230 a.C.) nos dejó algunas anotaciones que sobreviven como citas en escritos posteriores[3]. Pero el mejor documento para estudiar el escepticismo de Pirrón es un texto, de la Filosofía, de Aristóteles, tratado peripatético del siglo II d.C. y citado por Eusebio, obispo de Cesárea (265-340 d.C.).

Esta explicación epistemológica implica naturalmente desde un principio una teoría moral, que podemos verla ya en Jenófanes (siglo VI a.C.). Así, el escepticismo en general y el escepticismo de Pirrón en particular, proporcionan no solamente la base de una crítica penetrante de las teorías del conocimiento del epicureísmo y del estoicismo, sino también la propuesta de un fin ético, la impertubabilidad moral.

Esta explicación científica significa que ni por los sentidos, ni por la conciencia ningún dato nos es inmediato, sino que todo es para nosotros un producto mixto en el que concurren el sujeto y el objeto. Por ello ni nuestros sentidos, ni nuestra mente aprehenden la realidad en sí de las cosas, que está oculta para nosotros. Ésta es la oposición clásica entre lo oculto *(adélon)* y el fenómeno *(phainómeno)* o la representación.

Pero las respuestas dadas a la física de la visión a comienzos del siglo IV a.C. se encontraban en una encrucijada; o toda la realidad es corporal, empírica y fenoménica, o se admiten objetos absolutos e inte-

2. *Teeteto* y *Timeo*.
3. Los testimonios han sido recogidos por Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, 9.

ligibles. En el primer caso aparecen dos actitudes: por una parte, la de los sofistas, que proponen que la responsabilidad de ejecución, como criterio, ha de estar en el más experto, y aquí «ciencia» se refiere más a una *téchne* que a *epistéme*, que acompañada de una retórica organiza la apariencia de los fenómenos para que el discípulo consiga unos fenómenos válidos; y, por otra parte, en este mismo empirismo, contra la propuesta sofista, la de que cada sujeto ha de llegar a ser la medida del fenómeno. Éste sería el sentido del fenomenismo pirrónico. Y en oposición a estas dos actitudes estarían otras dos dogmáticas que afirman que existe una realidad en sí de las cosas pero con naturaleza inteligible. La primera sería la de Platón y también la de Aristóteles, y la segunda, la de la Academia Nueva, con la variante del platonismo, que defiende que las cosas en sí existen y, aunque son de naturaleza física y corporal, sin embargo escapan a las tentativas del entendimiento. En estas circunstancias debemos situar el sentido del primer relativismo físico de Pirrón y de Timón.

Frente a la condición platónica el empirismo científico conocerá un rico desarrollo del enfrentamiento con los estoicos, que proponen que la realidad de las cosas *(phýsis)* puede ser aprehendida por la imaginación en su función cataléptica. Los estoicos creen resolver así el problema del fenómeno. El responsable de la adaptación de estas nuevas aportaciones científicas al escepticismo pirrónico es Enesidemo (posiblemente de final del siglo I a.C.), que denuncia esta función que los estoicos quieren dar a la imaginación y al entendimiento de elaborar unas nociones adecuadas, la «representación comprensiva», a partir de las percepciones sensibles.

Vemos dos escepticimos griegos diferentes, uno arcaico y originario, el de Pirrón y Timón, consecuencia directa del fenomenismo de Protágoras y de Platón, y otro el de Ensidemo, dirigido principalmente contra los estoicos, que proponen la exigencia de la representación comprensiva. Este escepticismo de Enesidemo recurre al antiguo modelo del relativismo para mostrar que ni los sentidos, ni la imaginación, ni el entendimiento constituyen el criterio.

Pero un análisis más detallado de los avatares y cambios del escepticismo antiguo nos lleva a ver dos tradiciones antagónicas: una sofista, ilustrada, en el origen y articulada en la generación del fenómeno, y otra romana y ciceroniana, que sustituye el término escéptico por el de académico.

El antagonismo surge de Cicerón (106-43 a.C.), que ignora casi por completo el escepticismo de Pirrón. Lo asocia al del estoico Aristón[4]. Refiere que la indiferencia es significativa aquí y la relaciona con la apatía pirrónica. Cicerón no le atribuye a Pirrón ninguna tesis nueva, sino

4. *De Finibus*, II y XIII, 43; *De Oficiis*, I y II, 6.

solamente la acusación de establecer la imposibilidad de pronunciarse sobre lo que es bueno o malo. Cicerón no reconoce la existencia de un pirronismo auténtico, sino más bien un aristonismo exaltado y negativo. Hoy nos sorprende ver esta traducción del escepticismo como una práctica de apatía, pues este término, «apathía», raramente aparece en los textos escépticos, aunque sí es frecuente entre los epicúreos y los estoicos. Parece ser que Cicerón no conocía directamente la doctrina de Pirrón ni la de un pensamiento escéptico original, y un dato significativo de esto es que el vocablo «escéptico» no fue traducido al latín por quien se enorgullece de haber enriquecido la lengua latina con numerosos y equivalentes términos técnicos griegos. Por este mismo motivo después Aulo-Gelio (136 d.C.), de la época de los antoninos, cuando alude a los filósofos pirrónicos los traduce por *quaesitores,* que se refiere ya no tanto a los *sképticos,* sino a los *zetetikoi,* que son los que investigan y examinan constantemente[5].

Cicerón, cuando trata de la duda, piensa en los Académicos, en Arcesilao, de la Academia Media, y en Carnéades, escolarca de la Academia Nueva. El mérito de Arcesilao y de Carnéades, cuyas actividades consistieron fundamentalmente en el intercambio polémico con Crisipo, eclipsaron el recuerdo de Pirrón. A esto se refiere Cicerón en sus tratados del escepticismo, que tienen un efecto académico y distorsionante, pues le atribuye solamente una interpretación nihilista y negativa. Por tanto, el testimonio de Cicerón podríamos considerarlo como defectuoso y anómalo. Sin embargo, esta interpretación iba a tener curiosamente una gran trascendencia por su repercusión histórica. Apuntaremos más adelante el recurso de san Agustín a esta interpretación del escepticismo como punto necesario de referencia para la constitución de su doctrina. Y sabemos que la influencia de san Agustín en la historia de nuestra cultura es manifiestamente clara.

Desde el siglo I d.C., época ya postciceroniana, debemos citar a Enesidemo, que se preocupó por ordenar los datos de la tradición pirrónica. Retoma los temas relacionados con la experiencia y en el sentido también de *empeiria;* es decir, como dato empírico y como *bíos;* de práctica y de vida. La polémica y las motivaciones en la composición de su obra no se refieren sólo a los estoicos, sino también a la pretensión de los epicúreos cuando quieren justificar el conocimiento por el recurso al análisis del proceso de la percepción sensible. Cuando Lucrecio[6] trata de la «veracidad de los sentidos», «contra los escépticos» y del «criterio de la verdad», refleja una polémica real e histórica. Tanto el escepticismo como el epicureísmo y el estoicismo son propuestas científicas y éticas, de aquí la pugna, pues no fueron simples disputas

5. *Noctes atticae,* XI.
6. *De rerum natura,* IV, vs. 462 ss.

«filosóficas», sino discusiones interminables de carácter epistemológico que comprenden desde la lingüística a la ética pasando por la teoría del conocimiento. Enesidemo, siguiendo los pasos de Pirrón, reestructura el escepticismo sobre el fenómeno y renueva el sentido original y epistemológico liberándolo de la confusión ciceroniana.

A comienzos del siglo II d.C. Aulo-Gelio[7] cita a Favorino, que había escrito los Tropos Pirrónicos, y dice que era ya una cuestión antigua y tratada por los autores griegos saber en qué y cómo difieren los pirrónicos de los académicos. El texto de Aulo-Gelio, inspirado en Favorino, nos ha legado una acertada definición del escepticismo antiguo. Estas anotaciones son útiles para nuestra orientación, pues nombra a Enésimo y a Favorino como griegos y portadores de una tradición, y también nos indica que el recuerdo de la interpretación ciceróníca y latina es desechada por poco fiable, y que el recurso al pirronismo original es suficiente para aclarar de una vez la dependencia de los académicos de la escuela pirrónica.

Una polémica ya antigua en el estudio de la historia del escepticismo es si los académicos son o no son escépticos. Ésta fue la preocupación de V. Brochard[8] y también la de L. Robin[9]. Esta discusión parte de la confusión de no tener en cuenta que las dos tradiciones de estos escépticos se explican por la naturaleza de sus fuentes. En verdad, el trasfondo intelectual de Pirrón es muy diferente del de Arcesilao, cuya juventud coincide con los últimos años de Pirrón. Hoy esta larga y ya histórica discusión está expuesta amplia y objetivamente en la obra de A. A. Long[10].

Los historiadores inmediatamente posteriores a Aulo-Gelio, Sexto Empírico (365 d.C.), Diógenes Laercio (primera mitad del siglo III d.C.) y un siglo y medio más tarde Eusebio, obispo de Cesárea (268-340 d.C.), ofrecen una imágen muy diferente de la transmitida por Cicerón.

Sexto, cuando se refiere a los académicos[11], los distingue siempre de los pirrónicos. La diferencia entre Carnéades (155 a.C.) y los escépticos la expone en *HP* (I, 226), cuando refiere que para el académico todo escapa de la compresión, mientras que el escéptico no rechaza la existencia del objeto posible de ser comprendido. Y en CL (M, vii, 174), sostiene que Carnéades no rechaza el criterio del conocimiento al situarlo en lo posible. Observamos una inclinación favorable del Sexto hacia Carnéades y no tanto hacia Arcesilao (265 a.C.).

7. *O.c.*
8. V. Brochard, *Pyrrhon et le Scepticisme Grec,* 1944.
9. Cf. A. A. Long, *La filosofía helenística,* Revista de Occidente, Madrid, 1975, 81-110.
10. *O.c.*
11. *Hipótesis Pirrónicas,* I, 200, y *Contra Lógicos,* M.vii, 150-189. En lo sucesivo ambas obras las indicaremos con las siglas de *HP* y *CL,* respectivamente.

Así también, la imagen que Diógenes Laercio[12] nos presenta del pirronismo confirma la exposición de Sexto. El escepticismo aquí es una filosofía coherente, que difiere del nihilismo dogmático y está fundada sobre el reconocimiento del fenómeno como único criterio. Recuerda que fue fundada por Pirrón, expuesta y tematizada por Timón, enriquecida y vigorizada por la polémica con los estoicos y sistematizada por Enesidemo. A Arcesilao y a Carnéades los deja en un segundo lugar, al asignarles sólo la polémica con Crisipo, y no los considera pirrónicos.

Sexto y Diógenes, llevados por el ánimo de revalorizar el escepticismo pirrónico, presentan una apreciación más bien negativa y dogmática de los académicos Arcesilao y Carnéades. Pero Long[13] hace una defensa amplia y documentada del valor y del significado histórico del escepticismo de la Academia y, tras notificar que este descubrimiento es relativamente reciente, afirma que la obra de Carnéades es un reto a todo filósofo moralista que trata de mostrar que la justicia y el propio interés puedan ser combinados en un sistema lógico y congruente, con lo que se acerca más al espíritu de la filosofía inglesa moderna que ningún otro pensador de la Antigüedad.

Podemos decir que al comienzo del siglo III d.C. la confusión ciceroniana estaba ya superada. Un testimonio significativo e interesante es Eusebio, obispo de Cesárea[14], que nos da la primera definición del escepticismo antiguo. Cita a Aristocles, que en el libro VII de la Filosofía refiere la cita de Timón. Los comentarios de Eusebio son de una ingenuidad y torpeza curiosa. Ataca a los filósofos escépticos y con ello pretende rechazar el dogmatismo para preparar el advenimiento de la teología cristiana. Quiere poner en evidencia los límites de la razón humana, «instrumento inútil que merece la condena», y critica con desprecio la consideración de las impresiones sensibles.

A esta altura de la historia es curioso observar los primeros intentos de la afirmación de la ideología cristiana. Aquí vemos cómo el proceso que diferenciaba la tradición pirrónica de la académica, que se oponían, pero que paradójicamente se complementaban enriqueciendo el espíritu del escepticismo, ahora va a quedar reducido distorsionadamente a un «escepticismo académico», que tiene por única referencia la interpretación equivocada de Cicerón. San Agustín[15], al proponer su doctrina, dice que la vida de la fe necesita recurrir a la duda y a la suspensión del juicio. Pero duda aquí es traducida por una situación necesaria pero de error y de la que hay que salir; la suspensión del juicio es considerada como «desperatio veri». Asistimos, pues, a un cambio ra-

12. *Vidas y sentencias de los más ilustres filósofos;* J. Ortiz y Sanz (trad.).
13. A. A. Long, *o.c.*, 109.
14. *Preparación evangélica,* XIV, 18, 758 c-d.
15. *De trinitate,* XII, 21 y XV, *Contra académicos.*

dical de simbología, que implica la alternativa de una nueva ética y de una nueva estética. El significado y la repercusión histórica de san Agustín en la historia de nuestra cultura es radicalmente determinante.

El escepticismo tuvo un auge considerable en el Renacimiento y una influencia directa en la filosofía y el pensamiento religioso, como demuestra R. Popkin[16]. Concurren dos sucesos para la renovación del escepticismo: uno, el rechazo de la investigación sensible y de la función epistemológica de las ideas, como pretenden N. de Cusa en la *Docta ignorancia* y Agrippa de Nettesheyn en *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber* (1527); el otro acontecimiento fue la traducción latina de las *Hipótesis Pirrónicas,* de Sexto Empírico, por H. Estienne en París en 1562, y la del *Adversus mathematicos* hecha por H. Herber (1569), dos ediciones que enlazan de nuevo con la tradición pirrónica. Estos dos eventos, el uno que tiende a usar el escepticismo como medio para la revalorización de la fe, y, el otro, para la restauración de un auténtico pensamiento pirrónico, configurarán la formación de la Edad Moderna.

Las *Hipótesis,* de Sexto, ejercieron una gran influencia a final del siglo XVI y en el siglo XVII. El efecto de esta doctrina fue tal que acordamos con Popkin[17] en manifestar que fue el origen dinámico de la filosofía moderna, puesto que es la referencia en el problema del conocimiento, de donde surge el racionalismo cartesiano y el escepticismo epistemológico de P. Gassendi (1592-1655). Ejerce, pues, un papel decisivo en la formación del pensamiento moderno. Por este escepticismo clásico de la Antigüedad —académico por ser crítico y pirrónico por ser epistemológico— va a representar ahora una serie de altenativas que van a culminar, por una parte, en el heroico fracaso de Descartes (1596-1950) que, al pretender salvar el conocimiento, distorsiona el escepticismo con la «duda metódica» y, por otra parte, en el escepticismo de Gassendi con la afirmación de una nueva epistemología[18].

3. *El escepticismo como conocimiento y como justificación ética*

Para comprender la estructura y el significado de la propuesta escéptica estudiemos la función y el sentido de los términos claves que la constituyen: *sképsis,* noúmeno, fenómeno, *epojé* y ataraxia.

¿Qué es *sképsis?* Para Sexto, la duda escéptica es especulación o investigación, en el uso no técnico:

> [...] la facultad de establecer antítesis entre las apariencias y los juicios con la ayuda de los argumentos, con la cual y por el que entendemos el «igual peso»

16. R. Popkin, *The histoty of sceptcicim from Eramus to Descartes,* Assen, 1964.
17. *O.c.*
18. E. Díaz Martín, P. Gassendi, *La afirmaci•n de una nueva epistemología,* Granada, 1985.

> que caracteriza a la oposición entre situaciones de hecho y las razones opuestas llegamos primero a la abstención, tras esto, empero, a la quietud (*HP*, I, 8).

«Es una facultad en cuanto poder» (*HP*, I, 9), pero este poder puede ser una disposición, una virtud conquistada por nuestra alma. Puede ser una virtud que nos dicta el comportamiento y expresa el resultado de algo conquistado por nuestra alma que ha conseguido llegar a la armonía y a la tranquilidad de ánimo. Pero podría ser también una actividad ejercida por una facultad y, en este sentido, facultad se refiere a unos medios para alcanzar un fin. Es decir que aquí Sexto trata primero de presentar unos medios que nos puedan llevar al fin buscado.

Pero este medio puede ser la expresión de una facultad o de un arte. En el contexto de la definición (*HP*, I, 8-10), Sexto parece que se refiere no a un arte, a una disciplina, sino a lo contrario, porque entonces caeríamos irremisiblemente en un dogmatismo, en un imperativo. Sería más bien una facultad, aunque no una facultad natural, sino en el sentido en que el escéptico la entiende, es decir, poder de establecer antítesis entre las representaciones y las concepciones. Así, facultad *(dynamis)* traduciría más bien un medio del que dispone el escéptico, porque tiene la facultad de dudar y de continuar la duda; es decir, dispone de la posibilidad de llegar a la ataraxia. Por tanto este medio es el ejercicio de una fuerza propia de nuestra alma, ya facultad *(dynamis)* se refiere a una disposición *(diathesis)* escéptica, que se muestra en la práctica. Se trata, pues, de la facultad que tiene el alma escépticamente dispuesta, por el «igual peso» (duda), a la abstención *(epojé)*, como medio para alcanzar la tranquilidad, la impertubabilidad moral.

Por esto *sképsis* significa a un tiempo duda y búsqueda. Pero ésta es una duda que dista manifiestamente de la «duda metódica» cartesiana que pretende llegar a una verdad absolutamente segura por la exclusión de la duda, y también difiere de la duda común o dudar por dudar. La *sképsis* no se agota en la duda, sino que tiende a la abstención, estado propio de los espíritus libres y excelentes. En la filosofía clásica tiene el mismo significado que saber, vigilar y buscar, pero lo que la *sképsis* busca no es la duda sino la verdad. Por tanto, es la búsqueda de la verdad, de manera que el escéptico investigador continúa estudiando hasta que deja de encontrar la duda. Se trata en este caso de una formación muy apreciada y de una forma de vida bella y buena.

El escéptico investiga vigilante y se abstiene de una precipitada decisión. Relativiza incluso la propia predicación; es decir, no asegura que algo sea o no sea así, sino que enuncia solamente lo que le parece en un momento dado, sin concluir, ni decidir lo contrario de quien opta por decidirse, y aunque necesite de una certeza objetiva, prefiere una decisión no perentoria.

Para el escéptico todo es una correlación múltiple *(pros ti)*, ya que siempre hablamos desde nuestro mundo y nuestro discurso es siempre un discurso referente (en-relación-a). Por esto no toma la iniciativa de

decidir lo que algo sea en sí, sino que en toda opinión unilateral opondrá opiniones contrarias con fuerzas parejas y persistirá en la investigación en vez de llegar pronto a un juicio con el asentimiento o el rechazo.

Sin embargo, el escéptico ha de tomar decisiones en la vida, ya que nuestra vida procede por decisiones. Pero sería una simpleza mantener que tal comportamiento en la vida práctica necesariamente es el resultado de una elección objetiva, cuando —por el contrario— las decisiones derivan de la incertidumbre y, como no tenemos fundamento alguno para el conocimiento indudable de lo verdadero y de lo correcto, seguiremos la *sképsis* que es propia del sabio.

II

Para comprender el significado que el término noúmeno tiene aquí debemos considerar el origen y el valor filosófico y, así, poder precisar su valor en relación a lo inteligible *(noéton)* y al fenómeno, lo que nos puede llevar a reconocer que no se trata tanto de una oposición entre las realidades inteligibles y las realidades sensibles, sino también de una oposición entre los fenómenos; es decir, las representaciones formadas por la imaginación y los conceptos.

Históricamente lo encontramos por primera vez en Platón (*Teeteto* y *Timeo*) para designar lo que ha sido concebido por el entendimiento, por el pensamiento. Pero no emplea este término para expresar unas concepciones que correspondan a las cosas, pues se resiste y propugna los pensamientos independientes de la existencia nominal que le confiere la lengua; es decir, la expresión *(onómata)*. Aquí noúmeno toma la acepción más abstracta e irreal posible, ya que solamente existe en el pensamiento, como una forma sin contenido, como un *noeme* abstracto. Platón insiste en que lo inteligible *(nóeton)* es concebido por el intelecto *(nóus)* y no por los sentidos y la vista. Esta propuesta de Platón encierra una intencionalidad polémica, pues busca la oposición de lo inteligible a lo sensible. Y la indicación aquí no está tanto sobre la realidad inteligible *(noeton),* sino sobre el hecho de concebir lo constitutivo del noúmeno, que toma aquí un valor abstracto; unos pensamientos no tolerados por el lenguaje.

Sin embargo, el término noúmeno en su acepción escéptica no se refiere tanto a Platón cuanto a la exposición de los estoicos. Para el Pórtico el alma del hombre es como un papel en blanco, desprovista de toda noción o idea innata. Por esto las «nociones comunes» tienen necesariamente un origen empírico y, por tanto, los pensamientos son noúmenos naturalmente concebidos. Y si admitimos que de la percepción de un objeto empírico podemos llegar a la noción o idea (*noéme* o *phantasía*), que corresponden a la causa imaginada de la fantasía *(phantaston),* esto no es lo mismo que las ideas de objetos sensibles que caen bajo los sen-

tidos, como la idea de mundo o la idea de Soberano Bien. Entonces ¿cómo explicar que el alma estoica llega a conseguir los conceptos generales y las nociones comunes y susceptibles de llegar a convertirse en criterio de verdad y a aportar a la ciencia los fundamentos noéticos que le son necesario?

Los estoicos destacan que al lado de las impresiones directas están las impresiones indirectas, obtenidas por comparaciones, analogía, etc., y que esta operación la lleva a cabo la razón. Pero para que esta explicación sea legítima es necesario establecer que lo elaborado por el entendimiento o la razón corresponda a una realidad empírica. Este empeño en la construcción analógica del concepto la critica el escéptico por la incertidumbre y la relatividad que conlleva. Pues el escéptico cuestiona la posibilidad que tenga una representación de llegar a ser cataléptica cuando pretende llegar más allá de la imagen de la cosa, que es la impresión. El escéptico denuncia esta osadía que pretende conocer analógicamente lo que no cae bajo los sentidos. ¿Cómo sabe el intelecto que las pasiones de los sentidos son semejantes a las cosas sensibles si no se comunica directamente con el exterior? Es como quien no conoce a Sócrates sino por su imagen: ¿cómo puede saber que la imagen es semejante a Sócrates? De modo similar, el entendimiento contempla las pasiones de los sentidos, pero no se observa el exterior: ¿cómo va a saber si las pasiones de los sentidos son semejantes a los sujetos de fuera? Por tanto, no podrá considerarlas como semejantes según la fantasía (*HP*, II, 75-76).

Estas referencias de Sexto nos lleva a pensar en la importancia que tuvo para él insistir en el significado del noúmeno cuando describe el escepticismo. Desde aquí las nociones comunes que forma el alma no tienen el valor que los estoicos les quieren dar, sino que son solamente un producto del proceso del concebir *(noeisthai)* lo que ha engendrado el noúmeno. Por tanto, los noúmenos son lo que el entendimiento piensa, un pensamiento del entendimiento y no las cosas vistas *(horomena)*; concepciones subjetivas y más relativas aún que los fenómenos, ya que ellas son relativas al segundo grado o potencia.

III

Pirrón proponía[19] a quien busca la felicidad unas consideraciones: la primera, saber cómo son las cosas; la segunda, qué actitud tomar frente a ellas; y la tercera, considerar las consecuencias por haber adoptado dicha actitud. Explica que no disponemos de medios para contrastar la verdad o la falsedad de nuestras predicaciones sobre las cosas, pues no

19. Aristocles, *Sobre la filosofía.*

podemos llegar a concebir por la percepción, ya que ésta no nos ofrece garantía de que aprehendamos las cosas tal como son. Nuestra percepción sensible sólo capta lo que aparece de la cosa (fenómeno) y éste no puede ser considerado como un testimonio útil para llegar a decir lo que las cosas son.

El escéptico no niega ni afirma que exista tal o cual cosa, sino que cuestiona que lo que nos aparece pueda ser utilizado como testimonio útil para llegar a decir lo que las cosas son. Las mismas cosas pueden aparecer de manera diversa a gente diferente; es un hecho, los juicios de valores que para una cultura tienen un significado no tienen necesariamente el mismo para otras. Entonces solamente podemos referir (traducir), pero la referencia es inescrutable. Por tanto, la propuesta-denuncia de los escépticos es que debemos tener precaución en no sobrepasar por ignorancia o por arrogancia los límites de nuestra capacidad. Debemos poner reparo a nuestra predicación porque ¿le pertenece o no le pertenece a la cosa, al sujeto *(hypokeímenon)*? Si decimos: «la miel es dulce» (x es y), atribuimos al sujeto «x» un predicado «y», pero no disponemos de datos para saber si le es o no le es pertinente.

El problema aquí no es la relación entre los datos de los sentidos y los objetos, sino la relación entre el objeto como percibido (fenómeno o fantasía) y el objeto (cosa en sí) independientemente de ser percibido. Pues las condiciones de nuestra percepción son de tal naturaleza que introducen necesariamente una relación entre el objeto y el percibidor (fenómeno) y éste no debe considerarse válido para creer que traducimos directamente el objeto y sus propiedades.

Entre la experiencia de nuestros sentidos y los objetos está el abismo, y nuestra tarea es explicar cómo pasar de lo dado a la percepción, a los juicios ordinarios sobre las cosas. Solamente tenemos nuestra experiencia del mundo, que está en cierto modo en nuestras ideas, y que ha ido gestándose en nuestra relación con las cosas, con el aparecer de estas cosas para nosotros, y de la traducción que hayamos dado de ellas. Pero la cuestión no está en «lo que nos aparece» (fenómeno), sino en la relación de éste con la cosa-en-sí. ¿Es un reflejo directo o no? Aquí está la cuestión. Y como toda justificación que quiera confirmar o negar dicha relación no queda libre de objeciones, la actitud prudente sería la suspensión del juicio; es decir, no afirmar que «x» es «y» sino más bien decir «x» me parece ser «y», ya que puede ser «y» y puede no serlo.

El escépticismo no cuestiona las apariencias, sino las opiniones que, sirviendo de nuestro parecer, queremos atribuirlas al sujeto.

> Los que dicen que los escépticos rechazan los fenómenos creo que no han entendido nuestras razones. Pues no subvertimos lo que en la fantasía pasiva nos conduce involuntariamente al asentimiento. Esto son los fenómenos. Sin embargo cuando preguntamos si es tal el sujeto como aparece, concedemos lo que aparece e indagamos no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se dice del fenómeno, y esto difiere de indagar sobre el fenómeno mismo (*HP*, I, 19-20).

El único dato de que disponemos para referirnos a las cosas es lo que nos aparece de ellas, el fenómeno, también llamado «el objeto como percibido», la impresión sobre los sentidos, que es involuntaria y aquí es el término clave.

> Decimos que el criterio de la escuela escéptica es el objeto como percibido, que puede llamarse también fantasía. Pues dado que la impresión es un sentir involuntario, lo demás queda excluido. Nadie está, pues en desacuerdo en lo tocante al hecho de que el objeto subyacente aparezca de esta o de otra forma; lo que se disputa es si él este como aparece (*HP*, I, 22).

El fenómeno, que en un principio tiene un aspecto fisiológico y de base científica, es un producto mixto engendrado por lo sensible y por los sentidos, responsable de la visión de una imagen que se interpone separándonos de la cosa-en-sí. Propiamente no pertenece ni al objeto ni a nosotros, no está ni aquí ni allí, sino que deviene sin cesar. Esto nos lleva a considerar que el objeto sensible es algo oculto *(adelon)*, velado por las imágenes que se interponen entre él y nosotros.

Desde la perspectiva científica de la Ilustración y, por tanto, para los sofistas, nada hay dado para nosotros, sino que todo es engendrado por la relación de lo sensible y de los sentidos. Ésta fue la base del proceso epistemológico y es de donde parte también el sentido de la actividad retórica del sofista; es decir, hemos de proponer argumentos adecuados alma para tocarla y modificarla y para que así engendre las representaciones que el maestro sofista pretende. Pero no se trata aquí de imponer, ni siquiera de proponer, la imagen ya hecha a una mente, sino que la finalidad técnica de la retórica y la psicagogía es llegar a conseguir la misma perspectiva sobre el objeto; es decir, el fenómeno. El sofista centrado en el fenomenismo llega naturalmente al escepticismo y, si el fenómeno es el criterio, la duda está en la conformidad del objeto con el fenómeno. En esta similitud del sofista con el pirrónico está la diferencia. El sofista pretende constituirse en criterio y lo constata en la actividad práctica y política, mientras que para el escéptico pirrónico es la suspensión del juicio; es decir, poner cuidado para no caer en la tentación de imponer su criterio o conceder una importancia dogmática o valor universal a sus juicios.

Mas el desarrollo y la evolución del escepticismo es inseparable de la pugna que sostuvo con el Pórtico y de la que sale enriquecido.

Crisipo define la fantasía como «la alteración del alma» *(heteroiosis psichés)* para indicar la hegemonía de la misma. Ella es primeramente afectada por el objeto exterior, interponiéndose la afección *(páthos)* entre la conciencia y el objeto, y al punto reacciona creando con la imaginación la causa exterior *(phantaston)* o causa imaginada por la fantasía. De aquí que la imagen es una afección del alma que se muestra a sí el agente de esta pasión. Es importante observar que esta afección no es demostrativa de su causa, por tanto la impresión sufrida no

es un signo que indique el significado exterior, sino el motivo del que parte el sujeto y que el alma debe interpretar. Así, la fantasía no se reduce a la sensación, sino que la afección se acompaña inmediatamente de la conciencia de la afección. Y como la afección no es el objeto exterior, ni la traducción directa del mismo, como en cierto modo proponen los estoicos, el alma necesita relacionar su afección con una causa exterior de la que la afección es el efecto.

Así es la afección *(phantasía)* que imagina la causa externa *(phantaston)* y entra en comunicación por medio de la afección. Por tanto, hablar de «representación comprensiva» es afirmar que la causa exterior de la afección puede ser imaginada por el alma o que la imaginación es conforme a lo real o que lo percibido es verdaderamente imaginado.

Crisipo, creemos, pretendió sobrepasar dialécticamente el fenómeno y transfomarlo en representación comprensiva y Sexto Empírico lo denuncia calificándolo como expresión dogmática con los más sutiles y rigurosos argumentos. No llegará a decir, como Arcesilao, que la sensación sea directa o correctamente imaginada, puesto que —por ejemplo— la miel para mí es lo que yo imagino que es la causa del dulzor, y esta imaginación es relativa a la interpretación que mi facultad de imaginar ha hecho llegar a mi sensación y, por tanto, ella es doblemente relativa a mis sentimientos y a mi imaginación.

La representación comprensiva de la teoría estoica fue la última forma dogmática con que tuvo que enfrentarse seriamente el fenomenismo griego. Carnéades supo desarticular la doble unión que dice relacionar el objeto exterior con la impresión sensible y ésta con la representación de la causa de dicha impresión. Concluye, pues, que una sola cosa es cierta: que imagino y lo que imagino por mí.

El fenómeno ahora aquí en Sexto es el criterio práctico que se refiere no solamente a la percepción de los sentidos, sino también a la introspección, «que puede llamarse también fantasía» (*HP,* I, 22).

El fenómeno comprende, pues, también los noúmenos u objetos intelectuales. Por tanto, el desdoblamiento del ser se mantiene en lo sensible y en lo inteligible. Sexto distingue el noúmeno, fenómeno intelectual, apariencia inmanente, de la verdad trascendental, principio absoluto, idea de valor ontológico. Y esta distinción, no ya en el mundo real de las cosas, sino en el ideal de los principios, le permite ahora al escéptico ir contra los filósofos y contra los matemáticos. El error de éstos, indica Sexto, está en que es un error de residencia. Lo que nos parece que es así no diremos que lo sea, sino que nos parece, pues de lo contrario necesitaríamos demostrarlo, y toda demostración supone un criterio.

Así, a esta altura, para Sexto el fenómeno es entendido en la acepción de sensible porque lo oponemos a lo inteligible (noúmeno). Pero no es sólo por oposición a lo inteligible como debemos comprender los fenómenos, puesto que la facultad escéptica no se limita a oponer solamente lo sensible a lo inteligible, sino que también opone los fenóme-

nos entre ellos por su carácter relativo. La oposición no es sólo entre cosas *(prágmata)* y discursos *(lógoi),* sino entre las representaciones de las cosas. Pero esta operación no afecta el proceso de un conflicto entre afirmación y negación, puesto que el escéptico practica la no aserción *(aphasia)* o suspensión del juicio *(epojé).* Por tanto se trata de un conflicto en el que el resultado es la no afirmación para dejar abierta la siguiente cuestión: si el sujeto de un juicio objetivo es lo que se dice que es o si se tiene la propiedad que se le atribuye. Porque afirmar es asentir algo no evidente, esto es, lo que las cosa-son-en-sí.

IV

En el análisis de los términos *epojé* y ataraxia vamos a ver no solamente la confirmación de las conclusiones que el análisis histórico y filosófico de la oposición de los noúmenos y de los fenómenos nos ha llevado a obtener, sino también, y sobre todo, una prueba de la coherencia de la definición del escepticismo.

El término *epojé,* que acostumbramos a traducir por la supensión del juicio, ha llevado a ciertos equívocos, porque «juicio» aquí traduce a *dianoia,* que ciertamente es el juicio, pero en el sentido de facultad de juzgar, es decir, el entendimiento. Por esto, «suspensión de juicio», como oposición a movimiento o ejercicio del juicio *(kínesis tes dianois),* se refiere más al entendimiento que al juicio mismo, aunque la expresión tradicional «supensión del juicio» o «suspender el jucio» designa propia y técnicamente la suspensión del entendimiento o detención del ejercicio del entendimiento. La actividad suspensiva se refiere aquí, pues, a la actividad dianoética.

Los modos o tropos son una serie de argumentos para mostrar que la suspensión del juicio ha de ser nuestra actitud ante todas las cosas que postulan ser reales o verdaderas en cualquier sentido objetivo. Designa los argumentos para poder llegar a la suspensión, es decir, que la *epojé* la podemos obtener por el ejercicio de los argumentos como actividad dianoética. La *sképsis* como investigación, como *zétesis,* usa estos argumentos y recurre a la razón como instrumento. Por este motivo los escépticos buscaron y consiguieron aumentar los argumentos para justificar mejor la suspensión del juicio. Éste es un uso no dogmático del entendimiento que consiste en buscar argumentos que ayuden al entendimiento a no caer en la dogmática.

Estas aclaraciones nos llevan a despejar esas contradicciones que algunos quieren ver en la actitud escéptica. Porque no es incoherente que el criterio de la escéptica sea el fenómeno, que el entendimiento conozca y que llegue a la suspensión. Así, podemos vivir empíricamente y no incurrir necesariamente en dogmática al denunciar la confianza en el uso mecánico de la razón, cuyo ejercicio implica precisamente incurrir en dogmática.

Defender la suspensión del juicio es una consecuencia directa de tomar como criterio la representación del fenómeno. Y tomar la vida por guía y por modelo ejerce conjuntamente en el nivel de los fenómenos una actividad práctica, y en el nivel del entendimiento denuncia una actividad especulativa y dogmática. La argumentación sobre la relatividad de los fenómenos lleva a que el entendimiento indique a la imaginación que todas las representaciones tienen una fuerza pareja. Por esto si nuestra alma es sacudida violentamente por un fenómeno y nos causa un gran dolor que nos puede trastornar, la imaginación sabe evitar los monstruos que el entendimiento siempre está dispuesto a crear. Es ésta una defensa de la imaginación como mediadora y salvadora de los inconvenientes que nos crea el entendimiento confiado y lógico.

La *epojé* es pues la actividad de armonizar y de detener el entendimiento, y con ello está directa e inexplicablemente relacionada con la ataraxia, que se refiere ya a la totalidad del alma. Los escépticos decían que a la *epojé* inesperadamente le sigue la ataraxia. Pirrón describe este proceso:

> Los escépticos igual que le ocurriera al pintor Apeles esperan alcanzar la ataraxia decidiendo la anomalía de los fenómenos y los noúmenos, pero no pudiendo hacer esto se abstuvieron, fortuitamente, siguió de inmediato la ataraxia como la sombra al cuerpo. No consideramos que el escéptico esté tranquilo con todo, sino que decimos que se inquieta con lo que se impone, pues convenimos en que también a veces padece frío, sed y algo de suerte. Pero en esto, asimismo, los ignorantes están sujetos a dos inquietudes: por las pasiones mismas y, no menos, por creer que estas turbaciones son naturalmente malas; mas el escéptico, desechando la creencia de que cada una de ellas sea mala por naturaleza, se abandona más moderadamente a ellas. Por esto decimos que en lo opinable es la ataraxia el fin del escéptico y en lo necesario la metropía. Mas algunos añadieron a esto la *epojé* en las indagaciones (*HP,* I, 29-30).

Ataraxia es la sensación de tranquilidad, de serenidad, que siente el alma. No se refiere, como se ha creído, al dominio de lo necesario, como el hambre, la sed y el dolor. No se trata de una impasividad total o nirvana, sino más bien de un placer *(hedoné),* de una voluntad dichosa, que hace atractivo el encanto de la vida, después de las fatigas y dolores que ha conocido el entendimiento.

¿Cómo explicar esta serenidad del alma en los desconfiados escépticos? Es necesario que el pensamiento de una experiencia tal esté de acuerdo con una concepción del alma que la haga posible. Para que la determinación del entendimiento entrañe la ausencia de turbación del alma es necesario que el alma sea considerada según un modelo que pueda reunir dos exigencias contradictorias. Pues conviene que el alma esté compuesta a la vez de facultades distintas y que la sensibilidad que sufre, la imaginación que fenomeniza y el entendimiento que forja noúmenos sean considerados como un conjunto funcional de las distribución de las facultades. De esta manera, lo que afecta al cuerpo y a los

sentidos y lo que da lugar a unos estados de conciencia imaginativa relativo a los sentidos y a la imaginación, puede ser tenido no tanto como límites del entendimiento, sino que éste queda siempre esencialmente libre. Pero lo paradójico aquí es que esta libertad se funda en el reconocimiento de la limitación de la razón para juzgar y para decidir adecuadamente sobre algo. Y la paradoja queda despejada cuando vemos que la facultad maestra que sugiere e incita es la imaginación, la fantasía. Y para que el alma llegue a la suspensión es necesario que el entendimiento actúe sobre el alma y, a la vez, también esté religado a lo que tradicionalmente, desde la pretensión racionalista se propugna, se ha considerado como independiente.

Esta exigencia está en el origen de la posibilidad de oponer un noúmeno a un fenómeno y también en la eficacia de los tropos que nos facilitan la *epojé*.

En el escepticismo el entendimiento sigue siendo una facultad muy importante, la facultad de la *epojé*. Y por esta función que desempeña aquí el entendimiento es limitado y condicionado. ¿Por qué esta pretensión y para qué?; para dinamizar los sentidos y la imaginación. Ésta es la intención filosófica: eliminar las pretensiones de arrogancia del entendimiento y que él mismo no sea víctima de sus exagerados méritos; devolver a la práctica corriente, a la vida, su valor de criterio; redescubrir en la práctica y en el relativismo cotidiano el fresco sabor del vivir para rechazar así la arrogancia de la razón estoica y de la razón dogmática en general.

Vemos una preocupación moral en la definición del escepticismo al asignar a la facultad escéptica un fin moral. Y, al destacar los valores de norma de la experiencia y de la vida, funda una moral real. Pero esta norma no se ha de traducir necesariamente como dogmática, pues aquí no existe el arte de vivir, ya que todo arte de vivir genera dogmatismo; lo mismo que el escéptico evitará decir si esto es bueno o aquello es malo. Emitir un juicio de valor significa desequilibrar la serenidad, la tranquilidad del silencio y, por tanto, el fin de la *epojé*.

Romper el silencio, el equilibrio, sería inoportuno y negativo, porque es privilegiar la *dianoia* sobre la fantasía, los noúmenos sobre los fenómenos. De este olvido resultaría que los fenómenos y la vida no ejercen la función de criterio y que el silencio es desplazado por la necesidad de admitir unas nociones comunes abstractas. Por tanto el ejercicio de la *epojé* y la consecuente búsqueda de la ataraxia son exigencias de la coherencia del sistema, donde la ataraxia, que interesa al alma en su conjunto, es el fin moral del escéptico, y la *epojé,* que interesa a la *dianoia*, es el medio. Esta distinción entre los medios y el fin descansa sobre el acuerdo previo de una separación de lo que es de orden empírico y de lo que es de orden intelectual. Ésta fue, posiblemente, la respuesta del escepticismo al platonismo y a la pretensión estoica que propone la verdad por encima de lo verdadero.

La filosofía escéptica antigua tiene una nota característica, la ironía, que no pudo ser recogida y continuada por la cultura cristiana, posiblemente por la severidad misma del cristianismo en su formación intelectual. La investigación de la verdad y de la certeza de la fe cristiana no puede concordar con la ironía clásica, con la abstención del juicio y con la ataraxia, por la radicalidad, por la intensidad que es tomada y traducida la duda.

La radicalidad de la búsqueda de san Agustín de una verdad cierta, necesaria y salvífica da a entender la profundidad de su desesperación viendo que la escuela filosófica no le proporciona la verdad y la certeza. La fe en la redención por medio de la revelación divina en Cristo responde a la pregunta que la investigación filosófica anterior dejaba sin resolver. Nos cuenta que su estado de ánimo antes de conversión era insoportable y angustioso.

¿Un espíritu que busca con tanta ansiedad, con tanto desasosiego, cómo va a encontrarse con la abstención del juicio y con la ataraxia?

El paso necesario de la duda a la fe es porque el estado de duda es traducido como situación de angustia, como *desperatio veri,* como el estado de un alma desesperada y que siente la presencia negativa e insoportable del error. Permanecer en esta situación es una ofensa a Dios y, por tanto, a la ciencia y al saber.

Epílogo

El fenómeno y la convicción de un relativismo de los fenómenos constituye el centro de las preocupaciones escépticas y es el saber no dogmático del que dispone el escéptico, el cual desarrollados en los tropos es el constitutivo de la disposición del entendimiento escéptico que ofrece la posibilidad de investigar la naturaleza de las cosas y de practicar la suspensión del juicio, entendida como medio para armonizar las voces discordantes del alma que el mutismo del entendimiento lleva a cabo. Esta pausa del entendimiento es un equilibrio que corresponde naturalmente a una quietud del ánimo, a un silencio que sabe sobreponerse al hablar que distrae; al hablar como aserción y como racionalización lógica. Sorprendentemente al llegar y al estar en ello alcanzamos la serenidad de la imperturbabilidad moral y a la relativa confianza en lo que es impuesto por las circunstancias.

El escepticismo ha planteado muchas paradojas. Algunos consideran que es una manera de filosofar absurda y contradictoria y la historia de la Filosofía no ha reparado medios, sobre todo en los momentos cruciales de nuestra cultura, para ostentar los inconvenientes. A pesar de esto sabemos por experiencia histórica que difícilmente se hubiera emprendido la evolución y el desarrollo de nuestra cultura sin la presencia del escepticismo

Desde esta perspectiva sería conveniente desvelar las razones que han podido llevar al escepticismo a sufrir los cambios y los avatares ya

conocidos, y no menos convendría preguntar a los testimonios del escepticismo griego para vislumbrar su naturaleza no contradictoria, sino dinámica y esclarecedora.

BIBLIOGRAFÍA

Brochard, V. (1932), *Les Sceptiques Grecs,* Paris.
Dumont, J.-P. (1972), *Le scepticisme et le phénomene,* J. Vrin, Paris.
Dumont, J.-P. (1989), *Les sceptiques grecs. Textes choisi,* J. Vrin, Paris.
Gannantoni, G. (1981), *Lo scetticismo antico,* Bibliopolis, Napoli.
Popkin, R. (1964), *The history of scepticism from Erasmus to Descartes,* 2 t., Van Gorcun, Assen.
Robin, L. (1944), *Pyrrhon et le scepticisme grec,* Paris.
Román, R. (1994), *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad,* Universidad, Córdoba.

PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO

María Isabel Santa Cruz

I. INTRODUCCIÓN

Suele considerarse a Plotino el iniciador del neoplatonismo, esa última gran corriente del pensamiento pagano que se desarrolló entre el siglo III y el siglo VI d.C. El neoplatonismo cierra la historia de la filosofía antigua, aunque coexiste en el tiempo con otras direcciones de pensamiento, particularmente con el cristianismo. Si Plotino aparece como el iniciador de esta corriente filosófica en el siglo III, uno de los más convulsionados de la historia del Imperio romano, es en buena medida porque de sus predecesores inmediatos tenemos tan sólo un conocimiento extremadamente fragmentario y deficiente. La tradición apenas los ha conservado. Hoy tiende a considerarse a Plotino, ya no el fundador, sino la figura más importante de esta corriente, aunque no la única importante (Merlan, 1960, 1-2). Él es el primero que parece haber sistematizado en un todo coherente un conjunto de ideas de raíz platónica, con lo que dio a la exégesis un cuño original y consistente.

Plotino y sus sucesores no supieron que con el correr del tiempo serían para nosotros neoplatónicos. En efecto, el término «neoplatonismo» no sino se forjó en el siglo XIX, cuando los estudiosos alemanes lo acuñaron para distinguir el pensamiento de Plotino y sus sucesores de la forma más completa de platonismo que surge de la obra de Platón.

El neoplatonismo es significativo y su estudio merece interés por lo menos por tres motivos. En primer lugar, representa el último gran sistema pagano, el último florecimieno de la filosofía helenística, con su intento por reunir de modo completo y orgánico los grandes temas debatidos a lo largo de ocho siglos. Es un esfuerzo por conciliar Platón con Aristóteles, pero además por integrar una serie de elementos filosóficos y religiosos presentes en la cultura grecorromana. En segundo lugar, su importancia reside en el hecho de que es el canal a través del

cual el platonismo ingresa en la Edad Media y sigue en Occidente prácticamente hasta el siglo XIX, ya que sólo entonces Plotino comienza a distinguirse con claridad de Platón. En tercer lugar, es posible ver en él un valor propio y relevante para el tratamiento de algunas cuestiones de la filosofía actual (Baine Harris, 1976, 1-2).

Dentro de los límites de este trabajo no es posible un tratamiento del conjunto de los autores neoplatónicos. Me limitaré, pues, a presentar de modo general las grandes líneas y las características distintivas del neoplatonismo como corriente filosófica y a indicar los principales representantes de cada uno de sus períodos, para centrarme después en la exposición de los aspectos que, a mi juicio, constituyen las problemáticas centrales de la filosofía de Plotino.

II. EL NEOPLATONISMO. UBICACIÓN Y CARACTERES GENERALES

«Neoplatonismo» puede ser una palabra engañosa, porque sugiere una renovación de Platón. Los neoplatónicos se consideraban a sí mismos platónicos a secas, en el sentido de que pretendían restaurar la auténtica filosofía de Platón, después de siglos en los que había sido sometida a desviaciones, malinterpretaciones y distorsiones. Pero, a pesar de su pretensión, ellos recogen y en parte continúan esa larga tradición que, en algunos aspectos, arranca de la Antigua Academia, sin cambiarla en sus grandes líneas (Isnardi Parente, 1984, 3). Por otra parte, y aunque prima en ellos un espíritu platónico, el sistema que ofrecen se nutre no sólo de Platón y el platonismo, sino de otras vertientes, en especial de la tradición peripatética y de la estoica y, aunque en mucho menor medida, del epicureísmo y el neopitagorismo. Entre Platón y Plotino han transcurrido seis siglos. Seis largos siglos, no precisamente vacíos, sino plenos de desarrollos filosóficos, de preocupaciones religiosas y de acontecimientos políticos. Así, el neoplatonismo se va preparando lentamente y lo que serán sus núcleos centrales se van gestando a lo largo de los siglos que van desde la Antigua Academia hasta el III d.C. Los neoplatónicos, pues, no pudieron evadir un determinado sesgo en el modo de leer y comprender a Platón y de concebir los fundamentos del platonismo (Baine Harris, 1976, 2). Los esfuerzos de los neoplatónicos pueden verse desde una doble óptica: por un lado, en la medida en que ofrecen una exégesis de Platón teñida de múltiples elemenos que son ajenos al Platón propiamente dicho, pueden distorsionar o aun empobrecer el pensamiento de Platón. En otro sentido, empero, en la medida en que ofrecen una exégesis inteligente y filosóficamente valiosa, pueden representar un enriquecimiento para nuestra propia lectura, desde hoy, de las obras de Platón (Isnardi Parente, 1984, 4).

Hasta el siglo XIX, momento en el que se acentúa la diferencia entre ambos y las peculiaridades de cada uno, Platón y Plotino eran conside-

rados virtualmente idénticos. La tendencia en el presente siglo, que se ha ido reforzando más y más, es a suprimir la distancia o el abismo entre Platón y Plotino y a mostrar cómo el neoplatonismo se remonta a la antigua Academia sea directamente, sea a través de la nueva versión de Platón que produce el platonismo medio.

Esta dirección de pensamiento se desarrolló desde la segunda mitad del siglo I a.C. hasta principios del III d.C. A pesar de no constituir un pensamiento unitario y ser en muchos puntos incierto y aun contradictorio, puede decirse que posee caracteres que se hallan a mitad de camino entre el platinismo de Platón y sus sucesores inmediatos, por un lado, y el neoplatonismo, por el otro. La denominación «platonismo medio» es de Praechter. El propio Zeller no dispuso de este concepto que seguramente le hubiera resultado útil para obtener una visión global de diversos pensadores a los que se refiere de un modo rapsódico. Entre las figuras que pueden tacharse de platónicos medios están Atico, Gayo, Albino, Teón, Celso, tal vez Amonio, Máximo de Tiro, tal vez Numenio. Obra característica, que circula en el siglo II d.C., es el *Didaskalikós*, atribuido a Albino, maesto de Gayo.

Es difícil tratar de ofrecer una pintura unitaria de este pensamiento a mitad de camino, en el que confluyen diversos autores a los que resulta extremadamente difícil si no imposible reunir en una misma dirección de pensamiento. Sin embargo, podría decirse de un modo general que lo que caracteriza al conjunto de estos pensadores a los que se ha dado en llamar «platónicos medios» es el intento de recuperar la dimensión suprasensible como fundamento explicativo de lo sensible. En los diversos autores vemos aparecer, con variantes entre ellos, algunos puntos comunes de preocupación: 1) la postulación de un primer principio de la realidad (Dios o inteligencia trascendente); 2) esbozos de una teología negativa como modo de referirse a ese primer principio; 3) la afirmación de la inteligencia suprema como el «lugar» de las Ideas platónicas; 4) la inclusión, entre el primer principio y nuestro mundo, de una jerarquía de potencias espirituales; 5) el planteo del problema de la materia y del mal, con tendencia, en muchos autores, a soluciones de tipo dualista; 6) la prédica de la necesidad del retorno al principio, que sólo puede alcanzarse a través de intermediarios.

Debemos recordar, además, que desde el siglo I a.C. se produce un creciente predominio de las preocupaciones religiosas, en primer lugar en Alejandría, centro de intercambio tanto comercial como cultural y espiritual entre Oriente y Occidente. Judeoalejandrinos, cristianos, neopitagóricos, algunas herejías cristianas, resurgimiento de religiones de misterios autóctonas, como el orfismo, y procedentes del extranjero, como el culto de Isis y Osiris, el de Mitra, la astrología caldea, la gnosis y el hermetismo. En todos los sistemas especulativos de esta época compleja, algunos más marcadamente religiosos y otros más marcadamente filosóficos, hallamos una idea central y fundamental en todos

ellos: la *cadena* del ser, reproducida por la *cadena* del pensamiento. Así, puede haber un sistema de pensamiento porque el propio ser constituye un sistema. El orden de la demostración es tal como el orden del ser: lo primero en teoría es lo primero en la realidad. El sistema de la realidad forma una jerarquía definida por la mayor y menor perfección, divinidad y bondad de los eslabones que la integran. Pero esa jerarquía no es estática sino dinámica: hay un movimiento del ser, que es doble: de descenso, «creativo», y de ascenso, «decreativo» (Jonas, 1971, 46-47). Tal vez lo más importante entre los siglos I a.C. y II d.C. es que se produce una serie de interacciones y reacciones entre platonismo, aristotelismo y estoicismo, que acaba con el triunfo del platonismo, pero de un platonismo que no sale indemne, puesto que ha absorbido ideas de otros sistemas que le dan un nuevo perfil.

Puede decirse que el neoplatonismo es una forma particular de exégesis de la obra de Platón. Una exégesis sistematizadora que trata de fundir en un todo orgánico fórmulas de Platón que aparecen en diferetes obras y que a primera vista son difíciles de conciliar, con elementos aristotélicos y con elementos estoicos. El resultado no es, como podría pensarse, un eclecticismo, sino una síntesis original, filosóficamente valiosa, que ofrece una visión del mundo y de la vida humana muy características (Hadot, 1971, 1-3).

Plotino nombra a Aristóteles no más de cuatro veces en toda su obra. Sin embargo, está muy familiarizado con la obra aristotélica, de la que toma muchos conceptos fértiles. El platonismo de las Enéadas no es platonismo sin más, sino acaso un híbrido resultante del cruce de Platón con Aristóteles y los estoicos, por lo menos, al punto de que a veces resulta difícil determinar qué es lo importante y dominante. Hay quien sugiere que tal vez Plotino conoció y comprendió a Aristóteles más que al propio Platón. Y no falta quien afirme que hubiera sido mejor llamar «neoaristotélicos» y no «neoplatónicos» a Plotino y a sus sucesores. En todo caso, la mayor parte de los sucesores inmediatos de Plotino creía que éste había logrado una unificación entre Platón y su discípulo. Lo que queda claro es que sería una distorsión tomar a Plotino y a sus sucesores como simplemente inscriptos en la tradición platónica de Platón mismo. En Plotino se da una profundización y un resultado cabal en la búsqueda de hallar un sistema en Platón, en el esfuerzo de interpretar y comprender a Platón, hallar consistencia en su obra, resolver dificultades de sus textos y mostrar en ellos coherencia.

Más allá de los riesgos que supone toda periodización, de un modo muy general, podríamos reconocer en la historia del neoplatonismo tres fases o tres momentos. La primera es la fase alejandrino-romana, de tendencia marcadamente especulativa y metafísica, que se ubica en el siglo III d.C. y cuyas figuras descollantes son Plotino y Porfirio. En esta fase seguramente debería inscribirse a Amonio —con quien Plotino, condiscípulo de Herenio y Orígenes, se inició en la filosofía—, si de

él tuviéramos las noticias suficientes. La segunda fase, de tendencia más bien teúrgica, corresponde al siglo IV y se escinde en dos escuelas: la de Siria, a la que perteneció Dexipo y cuya principal figura es Jámblico, y la de Pérgamo que, fundada por Edesio, discípulo de Jámblico, contó entre sus miembros al emperador Juliano el Apóstata y a Salustio. La tercera fase, de tendencia teúrgica, pero también marcadamente erudita, es la que está representada por la escuela de Atenas, en el siglo V —cerrada en el año 529 por el edicto de Justiniano— y por la «escuela» de Alejandría en el siglo VI hasta comienzos del VII. A esta fase pertenecen muchos de los grandes comentadores neoplatónicos de las obras de Platón y de Aristóteles. La figura más importante de la escuela de Atenas —que es muy poco probable que haya sido una sucesión de la Academia platónica en sentido jurídico— es, sin duda alguna, Proclo. Otros representantes son Plutarco de Atenas, Siriano, Marino, Isidoro, Zenodoto y, tal vez, Damascio, a más de Simplicio. En lo que toca a la escuela de Alejandría, es preciso tomar «escuela» en un sentido amplio, como una comunidad de espíritu y de doctrinas y no como una institución permanente. En efecto, casi nada sabemos de la situación de los neoplatónicos que enseñaban en esa ciudad. No sabemos si enseñaban todos en la misma institución pública o privada o si cada uno había abierto su propia escuela. Se incluyen aquí figuras como Hipatia, conocida sobre todo por su trágica muerte en el año 515, Hierocles de Alejandría, Asclepio, Olimpiodoro, Elías, David. Además de estas escuelas, y aunque no constituyen una verdadera escuela, debe considerarse a los neoplatónicos del Occidente latino de los siglos IV y V: Calcidio, Mario Victorino, Macrobio, Marciano Capella y Boecio. Estos pensadores, que fueron o se volvieron casi todos ellos cristianos, son importantes como intermediarios entre la Antigüedad y la Edad Media. Entre ellos, Mario Victorino y Boecio intentaron una síntesis entre neoplatonismo y cristianismo.

Entre las características de lo que se llama neoplatonismo, pueden identificarse algunos supuestos básicos que son comunes a los pensadores que se encuadran en esta corriente, en muchos de los cuales se advierte la resonancia del pensamiento medioplatónico. Tal como lo presenta con acierto Merlan (1960, 1), esos supuestos son los siguientes:

1) Una pluralidad de esferas de ser estrictamente subordinadas una a otra, de modo tal que la realidad aparece concebida como una serie, con grados de mayor y menor ser, el último de los cuales es el ser sensible, es decir, el sujeto de la dimensión espaciotemporal.

2) La derivación de cada esfera del ser de la que le es inmediatamente superior. Dado que esta derivación se verifica fuera del espacio y del tiempo, es asimilable no a una relación de causa-efecto sino a una implicación mental o lógica. Hay, pues, que eliminar la noción de una causalidad «eficiente».

3) La derivación de todo lo que es ser de un principio que no es ser sino superior a él, en la medida en que no posee determinaciones ónticas y que es, en consecuencia, el «ser» más pleno, en el sentido de que no es esto ni aquello.

4) La caracterización de ese principio ónticamente indeterminado como «Uno», no como descripción adjetiva sino para señalar su unicidad y completa simplicidad, que excluye toda multiplicidad y toda determinación.

5) La creciente multiplicidad que se da de grado en grado de la realidad, y ello en un doble sentido: como mayor número de entidades y como mayor determinación o limitación de cada entidad, hasta llegar al mínimo de unidad que se da en la determinación espacio temporal.

6) La aprehensión del primer principio como un modo de conocimiento radicalmente diferente del modo de conocimiento del resto de la realidad, que es predicativo; el conocimiento del principio no puede ser tal, pues el principio unitario carece de determinaciones.

Además, quizás el gran problema que deben enfrentar todos los neoplatónicos —concluye Merlan— es la dificultad de explicar cómo y por qué se verifica el pasaje de la unidad a la multiplicidad, con el principio de la materia que juega en este proceso un importante papel.

P. Hadot (1971), por su parte, identifica en todo neoplatonismo cuatro principios fundamentales: unidad sistematizante, trascendencia, inmanencia y conversión. En lo que concierne al primero de estos principios, toda multiplicidad implica una unidad que le proporciona su estructura y, entonces, la realidad en su conjunto constituye un conjunto ordenado, encadenado, precisamente porque supone un principio único con relación al cual se ordena y organiza. Este principio supremo es unidad absoluta, absoluta simplicidad, ausencia de determinaciones. El universo forma un sistema: una pluralidad de esferas de ser subordinadas una a otra, es decir, una serie ordenada de grados de ser. En lo que toca al principio de trascendencia, ha de decirse que toda unidad trasciende la multiplicidad, a la que unifica y estructura y es por ello que ese principio actúa sin disminución, sin pérdida de sí mismo ni de energía. El universo forma así un todo jerarquizado: la multiplicidad de cada plano de la realidad supone una unidad que lo trasciende, hasta que, ascendiendo de grado en grado, se llega a una unidad que es simple en absoluto. Pero, paradójicamente, aunque el principio trascienda lo derivado de él, toda multiplicidad de algún modo está contenida en la unidad que la trasciende. Por lo tanto, todo se interpenetra en su estado de «involución» en el seno del principio, antes de diferenciarse en su estado de «evolución». Hay una continuidad dinámica. El cuarto punto fundamental es el principio de conversión: toda realidad, para poder realizarse, debe salir de la unidad en la que está contenida y que, sin embargo, la trasciende y va hacia la multiplicidad. Pero para realizarse plenamente debe regresar a su fuente.

III. PLOTINO

1. *Vida y escritos*

Prácticamente todo cuanto sabemos sobre Plotino procede de lo consignado por Porfirio, su discípulo inmediato, quien, en el año 298, casi treinta años después de la muerte de su maestro, realizó una edición de su obra a la que puso como prefacio una larga y rica *Vida de Plotino*. A pesar de los estilos de la época y del propósito que pueda haber tenido Porfirio, no hay razones como para dudar de la autenticidad de los datos que nos transmite. La escasa información adicional que ofrecen Firmicus Maternus, Eunapio y Suidas carece de valor independiente. Ya Porfirio no sabe cúando ni dónde nació Plotino ni conoce nada referido a su familia ni a su linaje. Al comienzo de la *Vida* nos cuenta que Plotino se negaba a hablar de sus padres y de su raza. Era un individuo que parecía tener vergüenza de estar en un cuerpo, dice Porfirio, razón por la cual no quería que de él se hiciese pintura ni escultura algunas (*Vida,* 1). Otras fuentes nos informan que nació en Lyco (Eunapio) o Lycópolis (Suidas), ciudad del Alto Egipto. Su nacimiento ocurrió en el año 204 o en el 205, a juzgar por la noticia que Porfirio transmite: que murió a la edad de sesenta y seis años al terminar el segundo año del reinado de Claudio Gótico. Igal (1972, *passim*) sostiene que Porfirio cometió un error de cálculo y que el nacimiento de Plotino debe situarse en los últimos meses del 203 o primeros del 204. Seguramente su familia no era egipcia y, si lo era, estaba altamente helenizada. No conocemos tampoco el origen de su nombre, que puede presumirse latino. Más allá de una anécdota con su nodriza, Porfirio nada sabe de su maesro hasta que, en el año 232, cuando tenía veintiocho años, Plotino decide estudiar filosofía y, para ello, se traslada a Alejandría. Allí anduvo de escuela en escuela, sin encontrar lo que buscaba hasta que, por indicación de un amigo, dió con Amonio, quien colmó sus expectativas y junto a quien permaneció once años.

Aunque casi nada sabemos del maestro de Plotino, Amonio Saccas, es posible afirmar que su influencia fue decisiva en la formación filosófica de Plotino y seguramente determinó el carácter de su enseñanza. Amonio, quien vivió en el siglo III, no escribió nada. Es difícil reconstruir algo de su pensamiento sobre la base de los escasos testimonios de los que disponemos. Parece haber enseñado, como otros platónicos medios, que en lo fundamental había coincidencia entre Platón y Aristóteles. Nemesio le atribuye una concepción sobre la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo que corresponde a la de Plotino. Es posible que hubiese sostenido un Dios único, artífice del universo —unidad jerárquicamente ordenada de los mundos inteligible y sensible— de la nada. Si esto es así, habría habido en él influencia del cristianismo, al que luego abandonó, cosa que puede en parte explicar el paralelismo de

lenguaje sobre Dios entre Plotino y algunos cristianos. Cuenta Porfirio que Amonio abandonó el cristianismo cuando comenzó a pensar por sí mismo. Según el testimonio de Hierocles, conservado en la *Biblioteca,* de Focio, Amonio sostenía un Dios supremo, artesano, productor, padre y rey. La esencia de ese primer dios consistía en un actuar creativo y providente. Al parecer, puede haber sostenido una concepción no ortodoxa en el mundo griego: un dios creador, que actúa por voluntad, productor de la génesis del universo sin presuposición de algo existente. Esto hizo pensar en el posible origen hebraico de Amonio o de algunos contactos con el pensamiento cristiano.

En el 243, interesado por conocer de modo directo la filosofía de los persas y de la India, Plotino se alistó en el ejército del emperador Gordiano III, que inició una expedición contra el rey persa Sapor I. Pero en 244 Gordiano fue asesinado y Plotino huyó pasando a Antioquía y de allí a Roma, donde se instaló y comenzó con sus cursos a la edad de cuarenta años. Durante diez años enseñó sin escribir nada. En 254, cuando tenía cincuenta años, comenzó a escribir. Cuando Plotino llegó a la escuela, en 263, Plotino ya tenía escritos veintiún tratados. Entre 263 y 268 escribió veinticuatro tratados más. Entre 268, fecha de la partida de Porfirio hacia Sicilia, y 270, año de su muerte, Plotino escribió sus últimos nueve tratados, que le envió a Porfirio. En 26, atacado por una enfermedad deformante —seguramente un tipo de lepra— Plotino decidió retirarse a Campania, a la casa de uno de sus viejos amigos, Zethus, en ese entonces ya fallecido. Aunque Porfirio nada dice al respecto, es altamente probable que el retiro de Plotino a Campania no fue sólo a causa de su enfermedad, sino también a la persecución de amigos de Galieno cuando asumió el nuevo emperador Claudio (Isnardi Parente, 1984, 62). Murió un año después, en la primera mitad del 20. Al tiempo que una serpiente se deslizaba bajo su lecho y se colaba por un agujero de la pared, Plotino pronunció sus últimas palabras: «[...] me esfuerzo por hacer remontar lo que hay en mí de divino a lo que de divino hay en el universo» (*Vida,* 1).

Porfirio refiere el carácter de los cursos de Plotino (*Vida,* caps. 13 y 14). En ellos se leía un comentario de algún platónico, como Severo, Cronio, Numenio, Gayo o Atico, o de algún peripatético, como Aspacio, Alejandro o Adrasto. A esa lectura Plotino agregaba reflexiones propias y originales y explicaciones hechas en el espíritu de Amonio. Sus clases eran desordenadas y a veces se suscitaban discusiones ociosas, debido a que Plotino no hacía largas exposiciones sino que prefería que los asistentes plantearan preguntas, según cuenta Plotino que le relató Amelio. Los cursos estaban abiertos a todos, aun a mujeres. Entre los asistentes se contaban muchos senadores, lo que seguramente dio a Plotino conexiones importantes, aunque, finalmente, fracasó su propósito de fundar Platonópolis, una ciudad regida según los lineamientos políticos trazados por Platón.

En lo que se refiere a sus escritos, Plotino comienza a escribir sólo a los cincuenta años, depués de diez años de enseñanza en Roma. Todos sus escritos pertenecen a los últimos dieciséis años de su vida y, en consecuencia, es lo más plausible que no pueda encontrarse en ellos evolución de su pensamiento y que representen su filosofía madura y plenamente formada. Aunque a Plotino le tocó vivir uno de los siglos más convulsionados del Imperio Romano, en los que se dio una decadencia general de la vida y de la cultura y los emperadores se sucedieron impotentes, llama la atención que no haya en su obra el menor reflejo de las zozobras políticas.

Resulta extremadamente difícil trazar una diferencia entre una presunta enseñanza esotérica y una exotérica. Mientras Plotino vive, sus escritos sólo circulan entre sus discípulos. Puesto que surgen como resultado de las discusiones de los cursos, no ofrecen una presentación ordenada ni gradual de su sistema, que aparece en ellos de modo asistemático. Hay un perpetuo tratamiento y retratamiento bastante libre de ciertos núcleos problemáticos desde puntos de vista diversos y con intereses y propósitos diferentes, y que tienen como trasfondo preguntas y objeciones distintas en cada caso. De ahí que sea necesaria la lectura y relectura de Plotino para poder aprehender el meollo y las cuestiones centrales de su sistema.

Las *Enéadas,* tal como ahora las leemos, son el producto de la actividad editorial de Porfirio, quien para publicarlas corrigió y repartió en seis grupos de nueve tratados cada uno los escritos que Plotino le fuera entregando. Para lograr ese número, cincuenta y cuatro tratados repartibles perfectamente en seis grupos de nueve, debió operar algunas intervenciones drásticas, algunos cortes arbitrarios. Porfirio decidió odenar por temas los escritos y no según el orden en el que fueron escritos, pero en los capítulos 4 a 6 de la *Vida* nos ha trasmitido el orden cronológico de los tratados, así como los títulos que prevalecieron de cada uno de ellos, ninguno puesto por el propio Plotino. Porfirio reparte las seis *Enéadas* en tres volúmenes. El primero, constituido por la *Enéada* VI, la más extensa, incluye escritos que se refieren a las categorías y a lo Uno. El segundo (*En.* IV y V), al alma y a la inteligencia; en el tercer volumen, reúne todo lo demás, y aunque los tratados que forman la *Enéada* I tienen un énfasis predominantemente ético, los de *Enéada* II acentúan lo cosmológico. La III encierrra ya una variedad de temas y se finaliza con un tratado que se llama, precisamente, «Consideraciones diversas».

2. *El carácter de su filosofía*

Las *Enéadas* no son, sin más, la trascripción de las lecciones, —esos escritos fueron redactados por Plotino, pero revisados, corregidos y ordenados por Porfirio— pero reflejan la enseñanza viva que se daba en

la escuela. Plotino parece haber concebido la tarea filosófica como maestro como respuesta a una continua solicitación por parte de los textos que se leían y comentaban, así como por las preguntas de los discípulos. Lo que no debe pasarse por alto es el hecho de que Plotino trabaja, tanto en sus cursos como en sus escritos, sobre la base de una tradición constituida, la que innova, modifica, critica, traduce en un nuevo lenguaje, pero de la que depende y de cuyas líneas principales no se desvía. La originalidad de Plotino reside en las respuestas personales y en la particular impostación de los problemas que se han ido planteando en la tradición platónica de la que depende.

De los escritos de Plotino y de toda la información sobre él que poseemos se desprende que, tanto por su educación como por su trasfondo cultural, es plena y absolutamente griego. No hay ninguna evidencia de que Plotino haya tenido contacto directo con el cristianismo ortodoxo. Podemos presumir que poco sabía de él y que lo que sabía no le complacía ni le interesaba demasiado. Tampoco puede detectarse en él influencia directa y conscientemente reconocida de ideas judías o cristianas. Aunque no puede excluirse la posibilidad de una influencia indirecta, a través quizás de Amonio u otros contactos en Alejandría, no podemos probar su existencia. No debemos ovidar que en Alejandría funcionaba, desde la segunda mitad del siglo II d.C., la escuela cristiana a la que pertenecieron Clemente y Orígenes. Por otra parte, de la expedición de Gordiano puede colegirse que Plotino no llegó a establecer ningún contacto directo con filósofos orientales; no hay testimonios internos ni externos de que haya adquirido conocimiento de la filosofía india.

El sistema de Plotino se halla en continuidad con la tradición griega, pero la fidelidad a esa tradición no excluye la presencia de elementos nuevos en su pensamiento. Su filosofía puede considerarse una síntesis unificada de los sucesivos aportes de la herencia griega. Hay, pues, una continuidad entre la tradición helénica y el esfuerzo especulativo de Plotino. Esfuerzo que opera una renovación en la filosofía griega, no por una ruptura con el pasado ni por introducción de doctrinas extrañas, sino por el resurgir de la reflexión que da vida a las fórmulas escolares, y encuentra en ellas sentido e inspiración (Moreau, 1970b, 172 ss).

3. *La estructura de la realidad. Lo Uno y la procesión*

Como dijimos, el pensamiento de Plotino está presentado de forma totalmente asistemática en las *Enéadas*. Para exponerlo es preciso, entonces, tratar de ordenar su sistema, entresacando pasajes de uno y otro tratado. Es útil, como punto de partida, tener en cuenta que, como Platón y los platónicos en general, Plotino da por sentada la distinción entre dos ámbitos, el inteligible y el sensible, y la dependencia que éste

tiene respecto del primero. Pero si Platón hablaba de ámbitos, planos o regiones, Plotino los caracteriza explícitamente como mundos, como estructuras ordenadas armoniosamente. Para dar respuesta a los problemas urgentes que plantea la filosofía de Platón —y cuya respuesta cree presente en los textos de «el divino maestro»—, Plotino se propone, por un lado, hallar y justificar el fundamento último de lo inteligible y, en consecuencia, también de lo sensible, y, por otro, explicar la relación entre lo inteligible y lo sensible, intentando salvar la separación entre ambos, que Aristóteles tanto criticara a Platón.

Plotino concibe la realidad dinámica como un proceso incesante, como un desarrollo de naturaleza espiritual, que acontece fuera del espacio y del tiempo. La realidad es como una gran vida que se extiende, que posee continuidad consigo misma, sin fisuras, pero que se articula en diferentes grados o niveles, cada uno de los cuales es distinto del que lo precede, pero no está cortado de él *(En.* V 2, 2). Ese despliegue se da entre dos polos: la unidad absoluta y la plena multiplicidad. El despliegue, en el que se va acrecentando la complejidad y la imperfección, progresa de lo uno a lo múltiple, de lo simple a lo complejo, de lo perfecto a lo imperfecto. Cada grado de la realidad deriva del anterior y en tanto que la perfección coimplica unidad y simplicidad, la imperfección coimplica deficiencia, pluralidad y complejidad. La vida que se despliega se vuelve cada vez más compleja y se articula en distintos grados de complejidad, diferentes modos de estructuración, diferentes «etapas». El despliegue no es lineal, sino que la realidad posee una estructura ternaria. La derivación de cada grado de la realidad exige tres momentos: procesión, detención y conversión contemplativa hacia su fuente, es decir, despliegue, detención y repliegue.

Las etapas de ese despliegue, los niveles de la realidad son lo que se conoce —aunque Plotino no utiliza técnicamente este término— con el nombre de «hipóstasis»: lo Uno, la inteligencia y el alma. Por debajo de esta última se halla la materia, último escalón y límite de la realidad, soporte del mundo sensible.

Lo Uno, punto de partida y principio de la realidad toda, unicidad absoluta, plena y completamente simple, anterior a todo, está en todo y no está en ninguna de las cosas que de él derivan. Aunque no esté mezclado con las realidades inferiores, está siempre presente. Él es principio verdaderamente uno (V 4, 1). No es una cierta y determinada unidad, sino que es unidad-en-sí (V 3, 12). Hay en él una ausencia de todo tipo de determinaciones y, en consecuencia, carece de forma. Pero esa ausencia de toda determinación no implica negatividad. Lo Uno, por el contrario, es la realidad positiva por excelencia, que de nada necesita ni de nada carece. Él es, como quería Platón, el Bien. No pertenece al plano del ser sino que está más allá del ser. Por eso mismo, puesto que ser, pensar y vida surgen conjuntamente y se coimplican, lo Uno está también más allá de la vida, más allá del pensamiento. En ri-

gor, no vive y, si puede atribuírsele la vida, es sólo en el sentido de que es principio de ella. Tampoco se piensa a sí mismo ni a otra cosa, puesto que el acto de pensar supone la alteridad entre lo pensante y lo pensado, y lo Uno escapa a toda alteridad (VI 9, 6; V 3, 13; V 6, 6). Si puede decirse, en algún sentido, que es pensamiento, lo es en tanto es causa y principio del pensar (III 9, 9). No tiene percepción ni conocimiento de sí mismo (VI 7, 38; V 3, 12). Así como no le pertenecen ni la intelección ni el pensamiento, tampoco posee conciencia de sí (Schwyzer, 1960, 374-375; Warren, 1964, 83-97). De nada necesita ni nada busca, nada es para sí mismo, puesto que se basta a sí mismo y no depende de otra cosa para ser lo que es. En realidad, no es Bien para sí mismo sino para las otras cosas, ya que las otras cosas tienen necesidad de él pero él no tiene necesidad ni de las demás cosas ni de sí mismo (VI 7, 41).

La necesidad de la existencia de lo Uno como primer principio aparece casi por una exigencia racional. Porque la multiplicidad requiere una unidad que la preceda y la justifique. Aunque por la razón no podamos aprehenderlo tal como él es, la razón nos impone que él es. Sabemos *que es,* aunque no sepamos *cuál y cómo es* en sí mismo.

Por estar más allá del ser y del pensar, lo Uno es verdaderamente inefable: se diga de él lo que se dijere, jamás podrá apresárselo, porque decir es siempre decir algo determinado y lo Uno escapa a toda posibilidad de determinación. Ningún nombre le conviene, pero la expresión «más allá de todas las cosas y más allá de la más venerable inteligencia» es, tal vez, la única acertada, porque no es un nombre e indica que precisamente no hay nombre alguno aplicable a lo Uno, ya que nada puede serle atribuido (V 3, 13). Aunque no podamos expresarlo en sí mismo, hablamos de él: decimos algo *sobre él o en derredor de él,* pero jamás podemos *decirlo* (V 3, 14). Y si hablamos sobre él es por la necesidad que tenemos de comunicanos, de sugerir y de exhortar a buscarlo (VI 7, 41; II 9, 1; VI 9, 5). Si lo llamamos Uno es para apuntar a su carácter de indivisibilidad y de simplicidad absoluta, y no en el sentido de la unidad numérica (VI 9, 5). Es falso aun decir que lo Uno es (V 4, 1). Decir que es uno no significa predicar algo de él (II 9, 1). En rigor, nada puede serle predicado, de modo que tampoco puede decirse de él que sea libre ni que esté sujeto a la necesidad, ni que posea voluntad ni que no la posea, puesto que pertenece a un plano que se ubica más allá del querer (VI 8, 8). Son éstas determinaciones que corresponden al plano de lo que le es inferior. Lo Uno es como es no porque no pueda ser de otra manera, sino porque es perfecto y lo perfecto es así. Él es el que es (VI 8, 10).

El carácter supraontológico y suprarracional de lo Uno, que lo hace en rigor inefable, sólo puede subrayarse por medio de metáforas, tales como la de la irradiación de una luz o la de difusión de un perfume, de superabundancia, de fuente que se da a los ríos sin agotarse, de

principio raigal de vida o, la más ajustada y rica, la de un círculo. Ante la imposibilidad de expresarlo en sí mismo, se impone la necesidad de hablar de lo uno por negación, es decir, enunciando no lo que es sino precisamente lo que no es, de modo incorrecto, atribuyéndole propiedades que en realidad no pueden serle atribuidas, o bien restrictivo, es decir, señalando en cada caso que él es *como* tal o cual cosa o es *por así decrilo* tal o cual cosa. De él también hablamos metafórica o traslaticiamente atribuyéndole predicados que en rigor corresponden a lo que es posterior a él, o regresivamente, partiendo de la consideración de lo que él deriva (Deck, 1967, 10-11; Moreau, 1970, 76). Aunque Plotino tiene fuerte tendencia a hablar negativamente de lo Uno, cuando quiere expresar su carácter eminentemente positivo, recurre a menudo a los términos, de raíz aristotélica, potencia *(dynamis)* y acto *(enérgeia)* (V 3, 16; III 8, 10). Potencia entendida no en sentido pasivo, como potencialidad de ser, sino en sentido activo, como fuerza, como capacidad productiva, y, en tal sentido, equiparable a acto, entendido como actividad, dinamismo. Lo Uno es, pues, esencialmente, una fuerza productora dinámica, fuente y motor de la realidad en su conjunto, diferente de ella y en continuidad con ella, que produce sin sufrir menoscabo. La «actividad» de lo Uno no puede escindirse, pues, de su ser o de su «existencia» (Rist, 1967, 66).

De lo Uno procede la inteligencia. Podemos preguntarnos cómo y por qué se produce este surgimiento de la Inteligencia. Suele recurrirse, para explicarlo, al término «emanación», sólo una etiqueta que no aclara demasiado, que Plotino no utiliza técnicamente (Schlette, 1966, 59-60) y que conviene reemplazar por «procesión». La explicación que da Plotino es que el despliegue se produce porque hay una fuerza de producción inherente a cada uno de los grados de la realidad, producción que es necesaria (V 1, 6, 30-39). Que haya multiplicidad no es un hecho, sino una exigencia *a priori* que se remite de manera sintética a la ley de la unidad (Trouillard, 1955a, 6). La perfección misma del primer principio es causa del surgimiento de la multiplicad, porque, por su propia naturaleza, se desborda, se expande, produce. Del comienzo al fin hay, pues, en cada grado de la realidad el poder de producir lo que le sigue. Es una producción «descendente», en la que la fuerza se va debilitando, la luz se va oscurenciendo, el ser se va volviendo paulatinamente más imperfecto hasta que topa con el no ser, con la oscuridad, con la pasividad total de la materia, punto límite del despliegue, en el que se ha agotado la vida y la fuerza de producción.

Cabe preguntarse en qué reside la necesidad de la producción descendente. Plotino responde que el resorte que mueve la producción es la contemplación, la *theoría*. En efecto, toda producción es contemplación y resultado de una contemplación (III 8, *passim*). Así, todos los seres y cada uno de ellos son los eslabones de una cadena de contemplaciones que producen un objeto de contemplación que es, a su vez,

contemplación (Cilento, 1946). La estructura ontológica de cada grado de la realidad, de cada hipóstasis, está directamente relacionada con el modo de contemplación que le es propio, al punto de que son inseparables y los grados de la ralidad son diferentes niveles ontológicos pero también noéticos (Trouillard, 1955a, 6-8), ya que para Plotino «ser» se identifica con «pensar», no porque el ser se reduzca al pensar, sino porque posee una naturaleza noética, de modo que podemos explicar cada grado ontológico a través del modo de pensar que le es constitutivo (Santa Cruz, 1979b, 13-20).

Cuando se encara la procesión como una producción que se opera por contemplación, el primer problema que se presenta es el de distinguir el modo en que produce lo Uno, que es diferente del modo en el que producen la inteligencia y el alma. Porque la unidad indivisible de lo Uno, precisamente porque es metaontológica es también metanoética y metateórica.

Siendo superior a toda dualidad, lo Uno está entonces más allá del ser, de la vida, del pensamiento. Y su absoluta simplicidad lo ubica también más allá de la contemplación. Aunque no ejerce ninguna contemplación ni de otra cosa ni de sí mismo, de lo Uno procede directamente la Inteligencia, que es la primera multiplicad, el primer ser, la primera vida, el primer pensamiento. ¿De qué modo entonces surge la multiplicidad de la unidad absoluta? Procede de Él sin que él se incline, ni lo decida ni lo desee, sino por la natural fecundidad del principio primero, que no puede permanecer sin desbordar su infinita fuerza de producción. Lo Uno produce porque es perfecto, porque tiene un exceso —por así decirlo— de perfección, sobreabunda y se derrama dando nacimiento a algo diferente de él. Ese surgimiento es, en un sentido, necesario, porque no puede concebirse que no ocurra o que ocurra de otro modo. Pero es totalmente espontáneo, en el sentido en que lo Uno no está sujeto a compulsión externa ni interna (V 1, 6; V 4, 1; V 2, 1). Lo perfecto produce. Lo Uno, que es lo más perfecto, produce también de modo eminente, es potencia primera, fuerza primera de producción.

La generación de la inteligencia a partir de lo Uno —y del alma a partir de la inteligencia— se produce en lo que podríamos llamar dos momentos, que, claro está, son dos momentos lógicos y no están, en consecuencia, en una secuencia espacial ni temporal. El primer momento es el surgimiento de una potencialidad informe, a la que Plotino caracteriza como díada indeterminada, alteridad primera, visión que aún no ve, tendencia o deseo. El segundo momento es el del regreso contemplativo de lo generado hacia su fuente para informarse y llenarse de contenido y de determinación. Cada hipóstasis es lo que es en virtud de relacionarse con la precedente de la que surge: su relación no consiste en su haber descendido de ella sino precisamente en su regresar a ella. Así la conversión es tan indispensable como la procesión para el establecimiento y subsistencia de cada hipóstasis (Jonas, 1971,

13). Lo Uno es comienzo y fuente de todo, pero no comienzo espermático. Las potencialidades de cada hipóstasis son actualizadas no por la producción de lo inferior a ellas sino por la contemplación de lo que les es superior (II 4, 5; V 2). El sistema de Plotino no es, así, un sistema evolucionista, sino un sistema teleológico: el comienzo es el fin.

4. *La inteligencia y el alma*

Producto directo de lo Uno, la inteligencia, segunda hipóstasis, reúne en sí el dios aristotélico y el mundo platónico de las Ideas. Ella es pensamiento que se piensa a sí mismo y al pensarse piensa su propio contenido, su propia estructura interior: el mundo de Ideas o paradigmas. La inteligencia es ella misma su objeto, de modo que hay una identidad entre la inteligencia y su objeto de intelección. Éste no es una potencialidad sin vida, sino que es una actualidad, ya que es el ser por excelencia, la primera *ousía* (V 3, 5). Lo inteligible constituye un cosmos, una totalidad orgáncia y dinámica en la que cada Idea es simultáneamente una inteligencia. La inteligencia representa, pues, el nivel noético de la realidad. Su modo propio de pensamiento es la intelección o *nóesis,* aprehensión intelectual directa e inmediata. La inteligencia es una inteligencia, pero ella es simultáneamente múltiple. El mundo de las ideas no es estático, sino que constituye una totalidad orgánica dinámica y viviente de seres que se interpenetran y que son a la vez Formas e inteligencias. La inteligencia, uno-múltiple (V 3, 15, 11; V 4, 1, 21; V 1, 8, 26; VI 2, 9, 39-42) es infinita y finita. Infinita en potencia, es finita en tanto todo completo formado por un número realmente existente de Formas, cada una de las cuales es una realidad definida, limitada.

Como el primer motor aristotélico, la inteligencia es *nóesis noéseos,* pensamiento del pensamiento. Plotino acepta de Aristóteles que la inteligencia sólo puede pensarse a sí misma, pero le reprocha el haber hecho del pensamiento del pensamiento la primera instancia de la realidad, ya que el pensar encierra siempre e inevitablemente una dualidad pensante-pensado, por encima de la cual debe haber una unidad carente de toda duplicidad. Plotino instala en el seno de la inteligencia la tríada ser-vida-pensamiento, cuya presencia puede hallarse en el *Sofista,* de Platón, y también en el libro XII de la *Metafísica,* de Aristóteles (Hadot, 1960), entendiendo por vida el eterno dinamismo que comporta el movimiento del autopensamiento. Allí también instala los géneros supremos del *Sofista,* ser, movimiento, reposo, mismo y otro, a los que traspone en géneros primeros, géneros que son simultáneamente principios constitutivos del ser y de los que trata extensamente en el segundo de los tres tratados que dedica a los géneros y a las categorías (VI 2).

El paralelismo o la correspondencia que Plotino establece entre ser y pensamiento muestra, según P. Aubenque (1971), que no pone en cuestión el principio básico de la inteligibilidad del ente de la «ontología

clásica», pero relativiza a ésta, llevándola a un segundo plano, el de la segunda hipóstasis. Por encima de la ontología Plotino propone una suerte de «henología» y, más bien, de «henología negativa» y opera así lo que podría llamarse una superación de la ontología griega clásica. Plotino radicaliza la cuestión del ser del ente, en el sentido de que ahora el «ser» del ente está fuera de los entes y es diferente y superior a ellos.

Indiquemos ahora brevemente algunos rasgos propios de la tercera hipótesis, el Alma, tal como Plotino la concibe. Nacida de la autocontemplación de la inteligencia, ella constituye el último escalón de lo inteligible y a través de ella se opera el pasaje hacia lo sensible (III 6, 6; III 3, 5; IV 7, 9; IV 7, 10; IV 3, 12; IV 4, 3; IV 7, 13; IV 6, 3). Nivel ontológico más complejo y menos perfecto que la inteligencia, también es un nivel noético inferior a ella. Su modo de pensamiento no es la *nóesis* sino la *diánoia,* pensamiento discursivo, mediato. Ella representa, entonces, el nivel dianoético de la realidad. Así como la inteligencia aparece como actualización de la fuerza productora de lo Uno, del mismo modo, el alma es la actualización de la fuerza de producción de la inteligencia. En ella hay dos «partes» o, mejor, dos funciones: una superior, vuelta hacia su fuente y entregada a su contemplación, la parte racional, y una parte inferior —a la que Plotino llama muchas veces «naturaleza»— orientada hacia lo sensible, a lo que configura, determina y anima (IV 8, 8; II 5, 3; V 3, 7; IV 8, 3). La parte inferior es una imagen de la primera y la imita con el fin de producir los seres vivos (II 1, 5; V 2, 1; IV 8, 7). Aunque Plotino se refiere más de una vez a la tripartición del alma, en conformidad con el esquema platónico, no cree, en realidad, en un alma tripartita. Cuando emplea una terminología conforme a tal doctrina no está presentado una doctrina psicológica seria (Blumenthal, 1971, 11 ss, 21 ss, 103).

A diferencia de lo que acontece en el plano de la inteligencia, que posee de sí misma una visión directa e inmediata, el alma, para poder autocontemplarse, debe desdoblarse, hacerse exterior a sí misma, enfrentarse a sí misma y recuperarse. La parte inferior del alma se pluraliza en una infinidad de fuerzas seminales —y en este aspecto Plotino es fuerte deudor del estoicismo— de potencias germinales y animadoras que constituyen la forma de los individuos sensibles (III 8, 5).

5. *La materia y lo sensible*

Por debajo del alma y generada por ella, como último escalón de la realidad y su límite inferior, más allá del cual no puede continuar la procesión porque la fuerza de producción se ha agotado, se encuentra la materia, pura potencialidad informe, no ser, sustrato y receptáculo de formas, impasible, sólo pasible de ser aprehendida a través de un «razonamiento bastardo» (II 4, III 6). Ella es, en tanto opuesta al Bien, el mal (I, 8), pero no constituye un principio dualísticamente enfrentado a lo

Uno, sino que es el punto final de ese proceso continuo y sin fisuras que parte del primer principio simple y acaba en la rigidez de lo que aparece como soporte necesario del devenir.

Si se comparan las características principales que Plotino asigna a lo Uno y la materia, se advierte que ellas coinciden en los dos extremos entre los que se despliega la realidad: ambos son simples, no son ser, son informes, infinitos, potencia y no aprehensibles por la inteligencia. Pero mientras que en el caso de lo Uno esos caracteres apuntan a su naturaleza positiva por excelencia, a su superioridad ontológica y noética, en el caso de la materia, por el contrario, apuntan a su carácter negativo, a su inferioridad y deficiencia.

El mundo sensible es un mixto de forma y materia. Como para Aristóteles, para Plotino la forma del particular sensible es inmanente a la materia, pero, a diferencia de lo que quería Aristóteles y fiel al platonismo, para Plotino la forma inmanente no es sino reflejo o destello producido por las verdaderas formas inteligibles que están en el alma y que no se vuelven interiores a la materia, sino que se conservan separadas de ellas. Aunque el alma aparece como la intermediaria, la anfibia (IV 8, 4, 31-32), el puente que comunica lo sensible con lo inteligible, ella pertenece enteramente al ámbito de lo inteligible.

A través de su concepción de la realidad como procesión Plotino logra, entonces, mantener el carácter puramente inteligible y separado de lo inteligible y evadir la separación entre los dos ámbitos, puesto que la forma sensible, inseparable de la materia, es un reflejo verdaderamente producido por las formas inteligibles. Lo sensible constituye un cosmos. Es el más bello posible, en tanto es el reflejo de los paradigmas inteligibles y está regido por una providencia.

6. *La conversión hacia lo Uno*

El hombre es un microcosmos. En él está presente la estructura toda de la realidad. Mejor dicho, la estructura del hombre es la misma que la estructura de la realidad: está constituido por un elemento sensible y un elemento inteligible, por un cuerpo y un alma. Y es precisamente a través del alma que se integra en la realidad inteligible. El alma humana, la gran viajera del universo, es la encargada de llevar a cabo el difícil trayecto de regreso a la patria, al padre, al origen, el viaje de recuperación, de repliegue. En su ascenso debe rehacer en sentido inverso el camino que la realidad recorre en su despliegue. Y ese camino de repliegue, de ascenso, es la conversión, que es una purificación tanto noética como moral.

El alma debe huir, debe recuperar su estado «divino» (V 1, 5). El ascenso del alma se logra por una progresiva unificación. Lo sensible es sólo múltiple, el alma es una y múltiple, la inteligencia es uno-múltiple y lo Uno es sólo uno. El recorrido del alma es, pues, el de una sim-

plificación y su meta no está fuera de ella sino que la encuentra cuando revierte hacia su propia interioridad y hace coincidir su propio centro con el centro del universo.

Hay una doble preocupación en la filosofía de Plotino: por un lado, su esfuerzo por describir la estructura de la realidad que procede eternamente de lo Uno a formas sensibles a la luz de su fundamento y, por otra, el acento puesto en el tema del destino del alma, de su retorno al origen. Estas dos preocupaciones están íntimamente ligadas, en la medida en que el alma logra hacerse plena por asimilación a la realidad y esa asimilación sólo puede obtenerse a través del conocimiento de la realidad. Para recuperar su naturaleza, es preciso instruir al alma, enseñarle el camino que la realidad cumple en su despliegue (V 1, 1). Al retornar a su fuente, el alma puede experimetnar en cada grado de la realidad y es activa en cada uno de ellos, hasta llegar a la unión con lo Uno, donde cesa la búsqueda y halla satisfacción.

Hay dos etapas en el camino de recuperación del alma: en un primer momento, ella debe recogerse en sí misma, desentenderse de todos los objetos exteriores y del cuerpo y concentrarse en el nivel que es propio precisamente del alma: la razón discursiva o dianoética. No es éste un fin en sí mismo, sino que esta reversión es para contemplar lo que en ella hay de intelectual y, finalmente, para volverse hacia la inteligencia. Para ello, deberá despojarse también de la dispersión que acarrea la razón discursiva, pasando así del ejercicio de la diánoia al ejercicio de la nóesis. Llegada a esta segunda etapa, sólo le resta esperar la manifestación, la presencia de lo Uno, que aparece de golpe, en un éxtasis interior (VI 9, 7) que se produce con un último despojamiento, el de lo inteligible. La conversión es fundamentalmente hacia sí mismo, no en respuesta a otra instancia exterior a uno mismo (Aubin, 1963, 177). Esa conversión tiene por meta algún tipo de aprehensión del primer principio que es de naturaleza diferente de la aprehensión de un objeto inteligible. Esta conversión que lleva a cabo el alma individual y que rehace en sentido inverso todo el proceso de emanación, no ha de confundirse con aquella de la que antes hablamos para referirnos al segundo momento necesario y determinante de la constitución de cada hipóstasis en el proceso de despliegue de la realidad.

Para contemplar a lo Uno el alma debe volverse inteligencia, intelectualizarse. Pero debe superar también este estadio y abrirse a la presencia de lo Uno, que sólo se manifiesta a quienes puden recibirlo y están dispuestos a entrar en contacto con él. Lo Uno está presente y, a la vez, ausente. Presente para quienes tienen la disposición de entrar en contacto con él; ausente para quienes no la tienen (VI 9, 7). La inteligencia tiene un doble poder: el poder de pensar a lo Uno y aquel de ver a lo Uno de otro modo (VI 7, 35-36), es decir, la facultad, por un lado, de pensarse a sí misma y pensar a lo Uno y, por otro, la facultad de acceder a un tipo de contacto más íntimo con él, de naturaleza no ya ra-

cional sino suprarracional. Para aprehender a lo Uno es preciso «caer fuera de la inteligencia» (II 9, 9, 51-52), abandonar toda dualidad y toda forma inteligible, toda determinación. Si quiere ver a lo Uno la inteligencia debe dejar de ser inteligencia, debe abandonarse a sí misma. El acceso a lo Uno, su visión, es privilegio no ya de una «inteligencia sabia», que es la que contempla un objeto inteligible, sino de una «inteligencia amante», «embriagada de néctar», que se simplifica al extremo y llega así a un estado de plenitud dichosa (VI 7, 35). Lo Uno es, pues, aprehensible por un poder que está en la inteligencia misma pero que, sin embargo, la supera, porque es una parte o un aspecto de la inteligencia que no es inteligente (V 5, 8, 22-23), que opera un salto hacia lo Uno (V 5, 48-10).

Lo que importa subrayar es que la aprehensión final del principio es llevada a cabo por la propia inteligencia, y no por alguna facultad que se agregue y oponga a ella. La inteligencia tiene la capacidad de llegar a una aprehensión noética del principio, es decir, de conocerlo tal como ese principio se le hace accesible. Pero, en un intento supremo de concentración, una vez llegada al punto más alto posible de su actividad racional, se produce, sin que se sepa cómo, la presencia, la aparición, la visión, el contacto, el máximo acercamiento, el éxtasis interior, la coincidencia del centro con el centro, la simplificación, la unificación, la supresión de la alteridad, el tornarse una misma luz la que es vista y la que ve (Arnou, 1967, 235 ss; Rist, 1967, 213-230).

Son todas éstas metáforas de las que Plotino se vale para transmitir la naturaleza de esa suprema captación que se alcanza de lo Uno cuando la inteligencia ha llegado al cúmulo del ejercicio de su actividad intelectual (VI 7, 31). La mística aparece así como la coronación y necesario punto en el que desemboca la filosofía. El ejercicio de la racionalidad permite acceder a un modo de captación de un principio que no puede ser alcanzado en su intimidad por la pura racionalidad, porque por su naturaleza la supera.

Importa señalar —y quiero insistir en ello— que la mística no aparece en Plotino como una suerte de excrecencia que marque alguna ruptura respecto de la tradición anterior. Por el contrario, la mística está pensada como la realización más completa y plena de la actividad de la inteligencia. No se trata de una experiencia de naturaleza totalmente diferente y mucho menos opuesta a la de la actividad racional, sino que constituye su continuación y su remate natural. No es, pues, una aniquilación, supresión ni negación de la inteligencia, sino su más pleno desarrollo como inteligencia. Si puede hablarse de una mística plotiniana, ella es una mística racionalista (Rist, 1967, 213-230), en tanto apertura de la razón hacia lo que la excede, pero como resultado del ejercicio extremo de la racionalidad. Pero eso que excede a la razón está no fuera de ella, sino en su mismo fondo. La conversión hacia lo Uno no es en realidad un ascenso sino un repliegue, una autoconver-

sión, un camino de interiorización que acaba cuando se alcanza el objetivo: la coincidencia del centro con el centro. Ese encuentro con lo Uno no es el estadio final y definitivo en el cual se permanezca. Es fugaz, instantáneo, apenas un momento. No hay, pues, ningún tipo de fusión con lo Uno ni de pérdida de sí, sino un extremo contacto, del cual el alma recae, pero enriquecida.

La influencia de Plotino sobre la filosofía occidental fue por mucho tiempo indirecta. Los últimos latinos que lo conocieron directamente fueron seguramente quienes transmitieron las *Enéadas* al medioevo latino, Agustín y Macrobio, y no es seguro que conocieran los originales, sino a través de Porfirio o de la traducción de Mario Victorino.

El neoplatonismo ha tenido luego influencia en la cultura bizantina y un fuerte renacimiento en la Academia florentina fundada por Cosme de Medici en 1462, y que contó con figuras de la talla de Marsilio Ficino —con quien tal vez deba hacerse comenzar la crítica moderna de Plotino— y Pico della Mirandola. Algunos elementos de ese neoplatonismo florentino fueron retomados en Inglaterra a fines del 1400 por John Colet, uno de los platónicos de Cambridge, cuyo principal objetivo era trabajar una mezcla de cristianismo protestante inglés con el pensamiento de Plotino. Durante los siglos XVII y XVIII, figuras como Berkeley revelan interés por la filosofía de Plotino. Pero el veradero renacer de ese interés se da con el romanticismo, con Schelling y Novalis, a fines del siglo XVIII. A principios del siglo XIX la atención sobre Plotino aparece de la mano con el renacimiento de Spinoza. Hegel, por su parte, le dedica un capítulo de sus *Lecciones de Historia de la Filosofía,* y adopta una posición notablemente distinta de la de los románticos. En Francia es Bergson quien rescata a Plotino del olvido, dedicándole dos cursos en el Collège de France. Los estudios críticofilológicos y filosóficos sobre Plotino que se inician en el siglo XIX prosiguen hasta nuestros días con renovado ímpetu y rigor. Tal vez Plotino tenga aún mucho para decirnos.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES, TRADUCCIONES Y LÉXICO DE PLOTINO

Armstrong, A. H. (ed. y trad.) (1966-1988), *Plotinius, Enneads,* 7 vols., Heinemann, London.
Bréhier, E. (ed. y trad.) (1923-1938), *Plotin, Ennéades,* 7 vols., Les Belles Lettres, Paris.
Cilento, V. (1949), *Plotino, Enneadi,* prima versione integra e commetario critico, 3 vols., Laterza, Bari.
Faggin, G. (1992), *Plotino, Enneadi,* introduzione, note e bibliografia, Rusconi, Milano.

Harder, R. (trad.) (1956-1971), *Plotins Schriften,* Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Anmerkungen fortgefuhrt von R. Beutler und W. Theiler, F. Meiner, Hamburg.
Henry, P. y Schwyzer, H.-R. (eds.) (1951-1973), *Plotini Opera,* 3 vols., Desclée de Brouwer, Paris *(edito maior).*
Henry, P. y Schwyzer, H.-R. (eds.) (1964-1982), *Plotini Opera,* 3 vols., Clarendon, Oxford *(editio minor).*
Igal, J. (intr., trad. y notas) (1982), *Porfirio, Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II,* Gredos, Madrid.
Igal, J. (intr., trad. y notas) (1985), *Plotino, Enéadas III-IV,* Gredos, Madrid.
Mackenna, S. y Page, B. (trads.) [3](1962), *Plotinus, The Enneads,* Faber&Faber, London.
Sleeman, J. H. y Pollet, G. (1980), *Lexicon Plotiniaum,* Brill, Leiden y Leuven.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE PLOTINO

Armstrong, A. H. (1960), «The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not outside the Intellect"», en *Entretiens Hardt V,* Vandoeuvres-Genève, 391-414.
Armstrong, A. H. (1967), *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (1940), Hakkert, Amsterdam.
Arnou, R. [2](1967), *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,* Presses de l'Université Grégorienne, Roma.
Arnou, R. [2](1972), *Praxis et Theoria. Etude sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin,* Roma.
Aubenque, P. (1971), «Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique», en Colloques de Royaumont, *Le Néoplatonisme,* Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 101-110.
Aubien, P. (1963), *Le problème de la «conversion»,* Beauchesne, Paris.
Baine Harris, R. (1976), «A brief Description of Neoplatonism», en R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism,* International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk.
Blumenthal, H. (1971), *Plotinus Psychology,* Nijhoff, The Hague.
Bréhier, E. [2](1949), *La philosophie de Plotin* (1928), Voivin, Paris.
Bussanich, J. (1988), *The One and its Relation to Intellect in Plotinus,* Brill, Leiden.
Cilento, V. (1946), «Contemplazione»: *La parola del passato 1,* 197-221.
Colloques Royaumont (1971), *Le Néoplatonisme,* Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
Charrue, J. (1978), *Plotin, lecteur de Platon,* Les Belles Lettres, Paris.
Deck, J. (1967), *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus,* Toronto University Press, Toronto.
Fernández Llorens, M. del C. (1957-1958), «Algunas consideraciones acerca del tipo plotiniano del sabio»: *Estudios Clásicos 4,* 3-21.
Fernández Llorens, M. del C. (1970), *Contribución al estudio de la demonología plotiniana*, Barcelona, resumen de Tesis (mimeo).
García Bacca, J. (1948), *Introducción general a las Enéadas,* Losada, Buenos Aires.

García Bazán, F. (1980), «Tres décadas de estudios plotinianos»: *Sapientia 35,* 281-300.
Gatti, M. L. (1982), *Plotino e la metafisica della contemplazione,* CUSL, Milano.
Graeser, A. (1972), *Plotinus and the Stoics,* Brill, Leiden.
Hadot, P. (1960), «Etre, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin», en *Entretiens Hardt V,* Genève-Vandoeuvres, 105-42.
Hadot, P. (1963), *Plotin ou la simplicité du regard,* Plon, Paris.
Hadot, P. (1971), «Introduction», en Colloques Royaumont, *Le Néoplatonisme,* Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
Hadot, P. (ed. y trad.) (1988), *Plotin. Traité 38, VI 7,* Cerf, Paris.
Hadot, P. (ed. y trad.) (1990), *Plotin. Traité 50, III 5,* Cerf, Paris.
Hoppe, O. (1966), *Die Gene in Plotins Enn. VI 2. Interpretationen zur Quelle, Tradition und Bedeutung der prota gene bei Plotin,* Diss. Göttingen.
Igal, J. (1972), *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio,* Universidad de Deusto, Bilbao.
Igal, J. (1971), «La génesis de la inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino»: *Emerita 41,* 75-98.
Isnardi Parente, M. (1984), *Introduzione a Plotino,* Laterza, Bari.
Jonas, H. (1971), «The Soul in Gnosticism and Plotinus», en Colloques Royaumont, *Le Néoplatonisme,* Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
Laurent, J. (1992), *Les fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation,* Vrin, Paris.
Leroux, G. (ed. y trad.) (1990), *Plotin, Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)],* Vrin, Paris.
Merlan, P. (1960), *From Platonism to Neoplatonism,* Nijhoff, The Hague.
Moreau, J. (1970a), *Plotin ou la gloire de la philosophie antique,* Vrin, Paris.
Moreau, J. (1970b), «Plotin et la tradition hellénique»: *Revue Internationale de Philosophie 92/2,* 171-181.
Narbonne, J. (1993), *Plotin, Les deus matières [Ennéade II, 4 (12)],* Vrin, Paris.
Nebel, G. (1929), *Plotins Katergorien der intelligiblen Welt,* Mohr, Tübingen.
O'Brien, D. (1991), *Plotinus on the Origin of Matter. An Excercise in the Interpretation of the Enneads,* Bibliopolis, Napoli.
O'Meara, D. (1975), *Structures hièrarchiques dans la pensée de Plotin,* Brill, Leiden.
O'Meara, D. (1992), *Plotin. Une introduction aux Ennéades,* Editions Universitaires, Fribourg, Suisse.
Rist, J. (1962), «The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus»: *Classical Quarterly 12,* 99-107.
Rist, J. (1962), «Theos and the One in some Texts of Plotinus»: *Mediaeval Studies 24,* 169-80.
Rist, J. (1967), *Plotinus. The Road to Reality,* Cambridge University Press, Cambridge.
Rutten, Ch. (1961), *Les catégories du monde sensible dnas les Ennéades de Plotin,* Les Belles Lettres, Paris.
Santa Cruz, M. I. (1979a), «Sobre la generación de la inteligencia de las *Enéadas* de Plotino»: *Herlmantica XXX/92-93,* 287-315.

Santa Cruz, M. I. (1979b), *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin,* Presses Universitaires de France, Paris.
Santa Cruz, M. I. (1983), «Homonimia y géneros del ser en Plotino»: *Cuadernos de Filosofía XIX/30-31,* 57-76.
Santa Cruz, M. I. (1993), «Filosofía y dialéctica en Plotino»: *Cuadernos de Filosofía 39,* 5-21.
Schlette, H. (1966), *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins,* Max Hueber, München.
Schwyzer (1960), «Bewusst und Unbe wusst bei Plotin», en *Entretiens Haradt V,* Vandoeuvres, Genève.
Trouillard, J. (1955a), *La purification plotinnienne,* Paris.
Trouillard, J. (1955b), *La procession plotinienne,* Paris.
Warren (1964), «Consciousness in Plotinus»: *Phronesis XIX/2,* 83-97.
Whittaker, T. [2](1912), *The Neoplatonist. A Study in the History of Hellenism,* Cambridge University Press, Cambridge.
Wurm, K. (1973), *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3,* Walter de Gruyter, Berlin.

LA GNOSIS

José Montserrat Torrents

I. DEFINICIÓN DE LA GNOSIS

Durante los últimos decenios, los historiadores de las corrientes marginales del pensamiento y de la religión han sido proclives a utilizar el termino «gnosis» para calificar toda clase de grupos elitistas, marginados o simplemente marginales. Así, han sido denominados gnósticos Filón de Alejandría, el Evangelio de Juan, los hermetistas, los inspirados de la Merkava, los maniqueos, Orígenes, los priscilianistas, los alquimistas, los cabalistas, los sufíes, los cátaros, los alumbrados, los masones, los teósofos de A. Besant... Esta explosión historiográfica del término «gnosis» no es criticable, por lo menos hasta que no se haya procedido a definir con la claridad requerida el concepto mismo de lo gnóstico. Una vez precisados y delimitados los diversos sentidos que puede revestir la expresión, será el momento de someter a crítica la adecuación de una u otra atribución.

El término «gnosis» es griego, y pertenece a la familia léxica del verbo *gignósco* (conocer), del substantivo *gnósis* (conocimiento) y del adjetivo *gnostikós* (conocedor). En la lengua clásica corriente, y en menor medida en la común, los significados de los términos *gnosis* y *episteme* se interseccionan. En el uso filosófico, *epistéme* suele absorber el significado de «ciencia» o «conocimiento científico» en cuanto opuesto a «opinión»; *gnósis* significa el simple conocimiento en cuanto opuesto a «ignorancia» (denominada precisamente *ágnoia)*. El término culto castellano «gnosis» se usa exclusivamente en el sentido restrictivo que más adelante tuvo en la lengua griega: «conocimiento perfecto», opuesto a «conocimiento ordinario»[1].

1. Cf. Tardieu y Dubois, 1986, 21-37. Anteriormente: Bianchi, 1970, XX-XXIII; Ries, 1982, 2-6.

El término «gnosticismo» fue acuñado por los eruditos del siglo XVIII, y ha sido aceptado en los ámbitos latino y anglosajón, mientras los germanos en general lo han rechazado.

La definición de gnosis puede basarse en criterios histórico-sociológicos y en criterios doctrinales. Adoptaré el primer punto de vista, en el que integraré los contenidos del segundo.

La gnosis puede ser adscrita a la figura (clase o género próximo) sociológica del «grupo minoritario elitista». La sociología se ocupa del elitismo en el capítulo de la diferenciación social, entendida como el reconocimiento y el establecimiento en la sociedad de diferencias entre grupos o categorías de individuos[2]. En términos sociológicos, un grupo minoritario en general es un agregado de individuos que presentan algún tipo de diferenciación respecto del resto de los miembros de la sociedad a la que pertenecen, y que tienen conciencia de esta diferenciación. El carácter elitista añade a esta descripción la noción de superioridad. La ventaja metodológica de buscar el género próximo de la definición de gnosis en la figura de la diferenciación social radica en la necesaria correlación que se establece entre el «grupo menor» y el «grupo mayor». A partir de este momento sólo podrán ser concebidos como gnósticos aquellos grupos que se presentan integrados y diferenciados en el seno de una sociedad más amplia: los valentinianos en el seno de la iglesia, los cabalistas en el seno del judaísmo, los sufíes en el seno del islam... Pero no los maniqueos, que se presentan como una religión autónoma no integrada en el seno de otra comunidad religiosa.

Delimitado el género próximo, pasemos al elemento conceptual que jugará el papel de diferencia específica. Dentro de la noción genérica de «grupo minoritario elitista» introduciremos ahora el motivo de la distinción: el conocimiento. En el conjunto de los grupos que conscientemente se distinguen en el seno de una sociedad determinada (por motivos raciales, artísticos, políticos...), la gnosis representa el grupo minoritario que se concibe a sí mismo como poseedor de un conocimiento superior. «Superior» es un término relativo, y vehicula la necesaria referencia del grupo gnóstico al resto de la sociedad en la que se siente integrado. Tenemos así una primera definición de la gnosis: «grupo elitista de conocimiento». Ésta será la definición *lato sensu*.

Sin embargo, no precisamos todavía que se trate de un conocimiento religioso. Cualquier campo del conocimiento puede dar lugar a la articulación de un pliegue elitista: artesanado, ciencia, exégesis, ajedrez... Ejemplos históricos: la escuela de Orígenes, la cábala medieval, la musica dodecafónica... Podrían incluirse en esta delimitación las filosofías sapienciales, como la de Plotino y el budismo, y también la francmasonería. En todos estos casos tomamos en cuenta la presencia

2. Cf. el excelente resumen de H. S. Morris en *Encyclopedia Britannica,* 1990, vol. 27, 356b - 363a.

de un factor de élite simplemente cognoscitiva, sin exigir que se trate precisamente de un conocimiento religioso.

La siguiente reducción diferenciadora versará sobre el tipo de conocimiento. Estableceremos que se trata de un conocimiento de carácter religioso, en un sentido suficientemente amplio para integrar las filosofías religiosas. La definición de gnosis será ahora «grupo elitista de conocimiento religioso» (gnosis *stricto sensu)*.

Es un hecho que los elitismos de conocimiento religioso se producen casi exclusivamente en el seno de las religiones del libro. Por lo tanto, podemos precisar, sin que quede afectada la lógica de la definición, que el conocimiento aducido versará sobre la interpretación de los textos sagrados. Los grupos gnósticos se consideran en posesión de criterios de interpretación superiores, exclusivos y secretos. En general, se trata de la contraposición del sentido alegórico y del sentido literal, con los matices que veremos más adelante.

Para la comprensión global del proceso tenemos que retroceder en el ámbito histórico-sociológico y —manteniéndonos en la noción de gnosis *stricto sensu*—, describir un grupo más amplio: la sociedad civil en la cual habita el grupo religioso; esta sociedad civil desconoce el libro sagrado. Esta constatación da lugar a una primera división generada por el concepto de gnosis *stricto sensu*, que distingue los «ignorantes» de los «conocedores» en general. Estos últimos se dividen a su vez en dos grupos: los que poseen un conocimiento ordinario o superficial del libro sagrado, y que por tanto practican únicamente la exégesis literal, y los que tienen un conocimiento profundo del libro, que practican por ende la exégesis anagógica. He aquí el esquema resultante:

Sociedad:
—conocedores: profundos
ordinarios
—ignorantes

La heresiología antigua y la historia moderna han utilizado los términos «gnosis» y «gnosticismo» para denominar a unos determinados grupos religiosos judíos y cristianos de los siglos I al IV. Las características de estos grupos no inducen a proponer una nueva reducción conceptual de la definición de gnosis, que queda establecida en el *stricto sensu*. Sin embargo, dado que estos grupos han sido considerados historiográficamente prototípicos, podemos denominarlos gnósticos *strictissimo sensu y* utilizarlos como *analogatum princeps* en el estudio del fenómeno gnóstico. Denominaré a este campo de estudio «la gnosis judaica y cristiana en el Alto Imperio romano».

La impostación sociológico-histórica de la definición de gnosis nos ayudará a soslayar muchos equívocos en el transcurso de la exposición. Sin embargo, no sería procedente dejar de lado por completo el

criterio definitorio que parte de los contenidos doctrinales. En efecto, muchos autores lo adoptan y consideran gnósticos a los grupos que presentan un determinado conjunto de doctrinas religiosas, sintetizadas en los siguientes términos por el Coloquio de Messina de 1966: «La concepción de la presencia en el hombre de una chispa divina, que proviene del mundo divino, que ha caído a este mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte, y que tiene que ser despertada por la contraparte divina del Yo para ser finalmente reintegrada»[3].

De acuerdo con estos criterios, la calificación gnóstica puede extenderse legítimamente a una serie de movimientos religiosos y filosóficos que no son sociológicamente elitistas: neoplatonismo, mandeísmo, maniqueísmo, catarismo...

Dado, sin embargo, que persiste una cierta ambigüedad en el uso de los términos «gnosis» y «gnosticismo», lo más adecuado será tener en cuenta siempre la gnosis históricamente mejor caracterizada —la gnosis judaica y cristiana de los siglos I-IV— y, a partir de aquí, advertir con claridad el criterio adoptado para determinar una noción más general de gnosis: criterio sociológico (elitismo cognoscitivo) o criterio doctrinal (dualismo, lapso del alma, salvador salvado, etc.).

II. FUENTES

Los escritos originales de las gnosis judías y cristianas del Alto Imperio eran griegos. Estos textos han desaparecido casi por completo. Las fuentes para el estudio de estas gnosis son actualmente de tres clases: *a)* textos griegos originales (raros y fragmentarios); *b)* versiones coptas de los originales griegos; *c)* noticias indirectas de los heresiólogos de los siglos II-V.

Las traducciones coptas fueron realizadas durante los siglos IV-VI. Antes del siglo XX se conocían tres códices: Askewianus, Brucianus y Papyrus Berolinensis (BG 8502). La colección más importante fue hallada casualmente por dos campesinos del pueblo de Nag Hammadi en el Alto Egipto, en diciembre de 1945. Se trataba de doce códices más ocho hojas sueltas (denominadas ahora Códice XIII). En total, un millar de páginas dividido en cincuenta y dos tratados, no todos de carácter gnóstico. Los códices pasaron por muchas y deplorables peripecias, pero en la actualidad se hallan todos depositados en el Museo Copto, de El Cairo, y han sido publicados en edición facsímil (cf. Bibliografía: II. Fuentes).

Las versiones coptas de Nag Hammadi pueden dividirse en los grupos siguientes:

3. Bianchi, 1970, XXI.

1. Obras predominantemente judaicas. Las principales son *La Hipóstasis de los arcontes* (II 4) y el *Tratado sobre el origen del mundo* (II 5).

2. Obras cristianas. Son la mayoría. Reflejan un gnosticismo: *a)* de tipo valentiniano. Principales títulos: *Evangelio de Verdad* (I 2); *De tribus naturis* (I 4); *Evangelio de Felipe* (II 3). *b)* De tipo setiano. Principales títulos: *Apócrifo de Juan* (conservado en dos versiones largas y dos cortas); *Apocalipsis de Adán* (V 5); *Segundo tratado del gran Set* (VII 2); *Las tres estelas de Set* (VII 5). *c)* De adscripción imprecisa: *Evangelio de Tomás* (II 2).

3. Obras herméticas: *La ogdóada y la enéada* (VI 6); *Asclepio* (VI 8).

4. Tratados filosóficos. Títulos principales: *Zostrianos* (VIII 1); *Allógenes* (XI 3). Estos dos títulos eran conocidos por Plotino.

Las fuentes heresiológicas más importantes son: Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* (hacia el 180); Tertuliano, diversas obras entre 200 y 213; Clemente de Alejandría, *Stromata* y *Excerpta ex Theodoto* (hacia 215). Hipólito de Roma *Refutatio* (hacia 230); Orígenes, *Comentario a Juan* (hacia 220) y *Contra Celsum* (248); Epifanio, *Panarion* (374-377); Teodoreto de Ciro, *Haereticarum fabularum compendium* (453).

III. HISTORIA DE LA GNOSIS JUDAICA Y CRISTIANA DEL ALTO IMPERIO ROMANO

Para las noticias históricas y filológicas, y para los complementos de erudición, me referiré a mis escritos publicados, reseñados en la Bibliografía y citados aquí con la sigla «M».

La parquedad de las fuentes no permite una historiación lineal de las gnosis. El método más seguro consiste en partir de clasificaciones bien adaptadas, pasando las adscripciones geográficas y cronológicas a un segundo término.

La clasificación que propongo tomará por fundamento la definición de gnosis *stricto sensu*, «grupo elitista de conocimiento religioso». Puesto que el conocimiento religioso versa en nuestro caso sobre libros sagrados, dividiremos a los gnósticos del periodo estudiado de acuerdo con el libro sagrado respecto del cual profesan poseer un conocimiento superior. La primera división será pues:

1. Gnósticos que practican exégesis de la Biblia judaica.
2. Gnósticos que practican exégesis del Nuevo Testamento (y eventualmente también de la Biblia judaica).

1. *Gnósticos que practican exégesis de la Biblia judaica*

La gnosis bíblica consiste en una exégesis del Pentateuco (y, en particular, de los primeros capítulos del *Génesis*) que adopta concepciones

filosóficas del pensamiento helenístico, principalmente platónico. El ámbito principal de esta reinterpretación es la cosmología y la antropología, y, secundariamente, la doctrina de los primeros principios.

El intenso movimiento de helenización del judaísmo *(Libro de la Sabiduría,* Libros sibilinos, Filón...) experimentó un empuje a raíz de la derrota del pueblo judío y la destrucción de Jerusalén en el año 70. Se acentuó la tendencia dualista, se especuló sobre la trascendencia divina y se comenzó a distinguir entre el Dios trascendente y el creador (M, 1983 a I, 21-26).

Muchos autores hablan a este respecto de «gnosticismo judío precristiano». La denominación es confusa, pues la frontera entre el judaísmo y el cristianismo fue imprecisa hasta el año 135 (M, 1989, 244-260), y esta imprecisión afectó particularmente a los grupos esotéricos. Metodológicamente parece más conveniente resolver caso por caso la cuestión de la proximidad de cada grupo a la sinagoga.

A esta primera división se adscriben en primer lugar tres individuos ajenos a la influencia cristiana: Dositeo, Simón Mago y Menandro (siglo I) (para mayor información, cf. M, 1983 a, 24-32).

Relacionados ya de algún modo con la secta cristiana:

Cerinto. Judío alejandrino, se adhirió a la secta cristiana a finales del siglo I, manteniendo la observancia judaica. La importancia de Cerinto radica en el hecho de que fue probablemente el primer teólogo judío que enseñó una distinción entre el Dios supremo y el creador.

Satornilo. Su doctrina se basaba en una exégesis esotérica del *Génesis.* Sostenía una distinción radical entre el Dios supremo y el creador, que era el Dios de los judíos, descrito con trazos muy negativos.

En las tres obras siguientes el elemento cristiano es claramente superficial:

El libro de Baruc. Hipólito (*Refutatio,* V 23-28) lo reseña y lo atribuye a un tal Justino (M, 1985).

La hipóstasis de los arcontes (Nag Hammadi II 4). Se trata de una exégesis casi siempre literal de *Génesis* (1-6). El contexto es netamente judío, con leves inserciones cristianas.

Tratado sobre el origen del mundo (Nag Hammadi II 5). En el manuscrito la obra se presenta sin título. Es un conjunto de imaginativas exégesis del *Génesis.*

Hipólito de Roma conoce escritos indudablemente cristianos pero basados exclusivamente en una exégesis del Antiguo Testamento:

Los Peratas. Grupo reseñado por Hipólito *(Refutatio,* V 12-18) (M, 1989 b).

Los Setianos de Hipólito. Reseñados en *Refutatio* (V 19-22) (M, 1993 a).

Monoimo. Reseñado en *Refutatio* (VIII 12-15).

2. *Gnósticos que practican exégesis del Nuevo Testamento*

La mayoría de grupos gnósticos que conocemos pertenece ya inequívocamente al cristianismo. Sus doctrinas suelen basarse en exégesis literales de Pablo y del Evangelio de Juan, y en exégesis alegóricas de los evangelios sinópticos. Cuando interpretan el Antiguo Testamento utilizan ambos métodos.

Basilides. Fue activo en el Delta del Nilo durante el principado de Adriano (117-138). Se le atribuyó un Evangelio, que seguramente no era más que una edición del Evangelio de Lucas. Parece que compuso un Comentario en 24 libros. Tenemos reseñas divergentes de su doctrina (principalmente en Ireneo y en Hipólito), y algunas citas literales transmitidas por Clemente de Alejandría. El núcleo de su pensamiento se halla en la especulación sobre los primeros principios, la cosmogonía y la soteriología. Su hijo Isidoro fue también maestro gnóstico (M, 1983 b I, 50-56).

Los Valentinianos. Constituyen la más importante de las corrientes gnósticas. Sus ramificaciones se extendieron por oriente y occidente, alcanzando el valle del Ródano y el Norte de África. El sistema filosófico valentiniano es de inspiración medioplatónica. Su doctrina de los primeros principios funda la teología trinitaria y anuncia el neoplatonismo. Enseñan la distinción entre el Dios supremo y el creador. Su gnosis es radical: sólo el verdadero conocimiento salva.

Los valentinianos se mantuvieron siempre en el seno de las comunidades eclesiásticas, de aquí que respecto de ellos conviene hablar más de maestros o de escritos que de grupos.

El fundador de la escuela fue Valentín, originario de Egipto. Se proclamaba discípulo de Teudas, quien lo fue, a su vez, de Pablo. Pasó a Roma durante el episcopado de Higinio (136-140), permaneciendo en comunión con la iglesia. Conocemos los títulos de algunos escritos suyos, pero conservamos tan sólo unos breves fragmentos reproducidos por Clemente de Alejandría.

La heresiología antigua dividía al valentinismo en dos ramas, la itálica y la oriental.

La rama itálica tuvo dos maestros importantes. Ptolomeo vivió en Roma hacia el año 160. Su doctrina fue impecablemente reseñada por Ireneo de Lyón. Heracleón compuso el primer comentario conocido al Evangelio de Juan, citado con frecuencia por Orígenes. Otros gnósticos de esta rama fueron Florino y Secundo.

A la rama oriental pertenecía Teódoto, del que poseemos abundantes extractos coleccionados por Clemente de Alejandría.

Han llegado hasta nosotros escritos y reseñas de otros valentinianos de difícil adscripción. Ireneo conocía otros sistemas además del de Ptolomeo *(Adversus Haereses,* I 11). Hipólito (*Refutatio,* VI) describe el pensamiento de un valentiniano anónimo. Epifanio (*Panarion,* 31, 5-6) reproduce parte de una epístola dogmática valentiniana. Varios de los tratados de Nag Hammadi se adscriben al valentinismo de los siglos II y III: *Evangelio de Verdad, Evangelio de Felipe, Tratado sobre la resurrección, De tribus naturis...*

Los «naasenos» de Hipólito (*Refutatio,* V 6-10) presentan fuertes contaminaciones valentinianas (M, 1983 a; para todo el tema de los valentinianos, cf. M, 1983 b I 56-62).

La familia setiana. Un importante grupo de tratados de Nag Hammadi presenta trazos comunes y al mismo tiempo distintos del valentinismo. Este grupo ha sido denominado «setiano» debido a la relevante función del personaje Set en la historia soteriológica. El tratado primordial de esta serie es el *Apócrifo de Juan.* De este escrito depende una serie de títulos de contenido cristiano *(Evangelio de los Egipcios, Sophia de Jesucristo) y* otros aparentemente no cristianos *(Eugnosto, Apocalipsis de Adán, Las tres estelas de Set: Zostrianos, Marsanes, Allógenes*). También deben adscribirse a esta tradición los gnósticos descritos por Ireneo (I 29) (los «barbelognósticos») y (I 30), y los «ofianos» del *Contra Celso* (VI 24-28), de Orígenes. En todos estos textos reviste especial importancia la doctrina de los primeros principios.

Otras corrientes. En los autores antiguos se hallan descripciones de otras muchas corrientes doctrinales que pueden ser asimiladas a la gnosis de acuerdo con una u otra opción definitoria: los «docetas» de Hipólito, Carpócrates y su hijo Epífanes, los grupos encratitas más o menos dependientes de Taciano (como los *Actos de Tomás* con su maravilloso Canto de la Perla), Marción, Bardesanes, los sectarios descritos por Epifanio a principios del siglo IV, algunos eclesiásticos como Clemente de Alejandría, Orígenes y Metodio de Olimpo y, a finales del siglo IV, Prisciliano.

IV. APROXIMACIÓN TEMÁTICA AL GNOSTICISMO

1. *La doctrina de los primeros principios*

La filosofía del gnosticismo es de inspiración netamente platónica, con las contaminaciones aristotélicas y estoicas comunes a todas las corrientes del platonismo tardío (el llamado platonismo medio y el neoplatonismo). Respecto de la doctrina de los primeros principios, cabe distinguir en el platonismo tardío dos tipos de especulación (cf. M, 1987, 33; 1989 a).

Un primer grupo (que denominaré «triádico») acierta a conservar el esquema de los tres principios de la doctrina no escrita de Platón y de la Academia antigua (en particular, Jenócrates). A este grupo pertenecen Eudoro, Moderato de Gades, Plotino y todos los neoplatónicos y, entre los gnósticos, Basílides, los valentinianos y casi la totalidad de los textos gnósticos de Nag Hammadi.

El segundo grupo (que denominaré «diádico») elimina el primer principio trascendente y opera con dos principios inteligibles (Intelecto y Alma). A este grupo se adscriben Filón, Plutarco, Albino, Numenio de Apamea y el *Poimandres*. Los teólogos cristianos ortodoxos antes de Nicea son también filosóficamente diádicos, aunque profesen la creencia en una trinidad revelada. Entre los gnósticos pertenecen a este grupo los peratas, los setianos de Hipólito y Justino gnóstico.

El platonismo tardío pretendía ser fiel a la enseñanza interna de la Academia, pero en realidad la invirtió, alterándola por completo. Los principios, que en Platón desempeñaban la función de fundamentadores del conocimiento objetivo, pasaron a ser sujetos conscientes dignos de veneración. Esta posición de los principios inteligibles como sujetos subsistentes acarreó la inversión del proceso de su constitución metafísica, que pasó a ser de arriba abajo. En Platón, los principios superiores surgían del análisis de los inferiores (M, 1989 a, 103-107); en el platonismo tardío los principios inferiores procedían por generación de los superiores. Las metáforas sexuales se hicieron inevitables.

Pasemos a examinar el pensamiento gnóstico sobre el primer principio. La trascendencia del Dios supremo es un tópico universal en la literatura filosófica y religiosa del helenismo, tanto pagana cuanto judía y cristiana. El tratamiento del tema, debido a su misma universalidad, resulta banal en muchos textos, que se limitan a amontonar sobre la divinidad epítetos cada vez más rebuscados, sobre el esquema de las tres vías *(via negationis, via analogiae, via eminentiae)*, canonizado por Albino *(Didaskalikós* 10). Una notable muestra de esta especulación es el *Apócrifo de Juan*, de Nag Hammadi:

> Es [indefinible], porque nadie lo [precede] para poderlo definir. Es inescrutable, porque nadie lo precede para [poderlo escrutar]. Es inconmensurable, porque nadie [lo precede para poderlo medir]. Es [invisible, porque] nadie lo ha visto jamás. [Es un eterno que existe eternamente.] Es [inexpresable] porque nadie lo abarca para poderlo expresar. Es innominable, porque [nadie lo precede] para poderlo nombrar. [...]
>
> No es nada de lo que [existe, sino absolutamente superior, y aun no simplemente superior] sino que su ser no participa ni de los eones ni del tiempo. Pues el que participa [del eón] ha sido hecho anteriormente (Nag Hammadi II 1, 4).

Dentro de esta extensa gama de atributos trascendentes se pueden discernir dos series metafísicamente más precisas: la posición de un sujeto «más allá del ser» y «más allá del intelecto».

La afirmación de un sujeto trascendente más alla del ser fue elaborada refinadamente por Basílides:

> Era cuando nada era, y esta nada no era una de las cosas existentes, sino que, para hablar con toda claridad, sin subterfugios ni engaños, era en absoluto nada. Y cuando empleo el verbo ser, no quiero decir que la nada era, sino que busco hacer comprender lo que quiero decir, es decir, que no había en absoluto nada. Lo que recibe un nombre no es del todo inefable, ya que decimos por lo menos que es inefable; ahora bien, aquello no es ni tan siquiera inefable. Efectivamente, lo que no es ni inefable no es llamado de ese modo, sino que se encuentra por encima de todo nombre que se pueda nombrar (Hipólito de Roma, *Refutatio* VII 20, 2-3).

Los valentinianos, por su parte, aducen los epítetos de «supraexistente» *(proón)* y «sin esencia» (*anoúsios)* (Ireneo, *Adversus Haereses* I 1,1 y I 14,1)[4].

La posición de un primer principio más allá del intelecto era para los valentinianos una necesidad metafísica. En efecto, los inteligibles valentinianos no son simplemente paradigmas del mundo, sino también y principalmente los modelos de una «economía» de salvación. La salvación no es querida por Dios de modo indirecto, forzada por una degradación cualitativamente excesiva, sino que es directamente proyectada en el mismo acto productor de la realidad inteligible, de modo que, con un cierto atrevimiento, llegaron a invertirse los términos y el mundo con sus imperfecciones vino a ser *ut non vacuum sit salvans* (Ireneo, *Adversus Haereses* III 22, 3). Pues bien, si el mundo y la economía forman un bloque inseparable, antes de la idea de economía, que es una libre iniciativa de Dios, no existe idea alguna que exija un intelecto que la contemple. Cuando la voluntad de Dios así lo decida, delimitará un aspecto de sí mismo, y para comprender este aspecto vendrá a ser el Intelecto.

La aparición en segundo lugar del Intelecto y de los inteligibles se halla explícitamente en los textos valentinianos, basilidianos y setianos de Nag Hammadi[5]. Consiguientemente, para todos estos pensadores el Primer Principio se halla más allá del Intelecto. Se le reconoce, sin embargo, un cierto tipo de actividad intelectual por vía de eminencia, una autoconciencia, denominada por los valentinianos *ennoia,* y por Plotino, más adelante, *hypernóesis*[6].

Pasemos ahora al proceso *in inferiora,* es decir, a la procesión de los principios segundo y tercero. Los textos la presentan, explícita o ve-

4. La fuente filosófica es Platón, *República,* VI 509c, y los académicos antiguos (cf. Montserrat, 1981, 18-19).

5. *Adversus Haereses,* I 1, 1; I 11, 2; *Refutatio,* VI 26, 6; *Apócrifo de Juan,* Nag Hammadi II 1, 4-5; *Allogenes,* Nag Hammadi XI 3, 47-48.

6. *Adversus Haereses,* I 1, 1; Plotino, *Enéadas,* VI 8, 16, 31-32.

ladamente, como una degradación. La escisión más violenta se producía, evidentemente, entre el último elemento inteligible, el Alma, y el mundo sensible. Pero los pensadores consecuentes tenían que reconocer que también se daba proceso *in inferiora* entre el Primer Principio y el Intelecto, y entre éste y el Alma. La ley lógico-metafísica que rige este proceso fue formulada por Plotino: *Todo lo que llega a la perfección engendra, y engendra una cosa inferior a él (Enneada* V 1, 6, 37-39).

Los gnósticos atienden a todas las consecuencias de la filosofía del platonismo, y describen claramente el proceso de degradación que lleva del Primer principio al Intelecto. Pero al mismo tiempo son conscientes de la disrupción que este proceso introduce en el seno del Primer Principio, que es por esencia uno y simple. Hipólito es testigo de los escrúpulos de ciertos valentinianos:

> En este punto se producen entre ellos grandes divergencias. Una corriente, a fin de salvaguardar la pureza pitagórica de la doctrina de Valentín, piensa que el Padre se halla solo, sin elemento femenino y sin cónyuge. Otros, en cambio, creen imposible que de sólo un ser masculino se produzca la generación de todos los seres engendrados y por esto le agregan al Padre de universo por necesidad una cónyuge, Silencio, para que pueda ser padre (*Refutatio,* VI 29, 3).

La irrupción de un elemento extraño, de un impulso centrífugo, tiene lugar en el mismo seno del Primer Principio, dando lugar a la formación del Segundo Principio, el Intelecto, denominado también Pléroma por los valentinianos. Lo expresa poéticamente un texto anónimo valentiniano:

> Al principio, el Pensamiento incorruptible, queriendo romper las eternas cadenas, ablandó la Grandeza, induciéndola al deseo de su reposo. Y se unió con él y produjo al Padre de la Verdad (*Epístola dogmática valentiniana,* en Epifanio, *Panarion,* H 31, 5, 5)[7].

Al igual que Plotino, los gnósticos no retroceden ante la idea de hacer al Principio Supremo sujeto de un cierto tipo de pasión. El primer movimiento volitivo *(thélesis)*, destinado a producir el Intelecto, tiene lugar en el seno del Primero. Clemente de Alejandría lo entendió perfectamente y se escandalizó: «Dicen impiamente que Dios padeció...» *(Excerpta ex Theodoto* 30, 1). También Plotino coloca este primer movimiento en el seno de Uno de modo explícito: «El deseo [éphesis] engendra la intelección (*Ennéada,* V 6, 5, 9). Gnósticos y neoplatónicos no pudieron soslayar, pues, poner la escisión primera en el mismo seno del Supremo Trascendente.

El Segundo Principio recibe diversas denominaciones según las escuelas: Intelecto, Unigénito, Padre, Barbeló... Su función primordial es

7. *Adversus Haereses,* I 12, 1; *Excerpta ex Theodoto,* 7, 1; 30, 1. Cf. Plotino, *Enéadas,* III 8, 8; VI 9, 5.

ser principio del universo, pero no directamente, sino por la mediación de otro principio, el Alma. En cuanto principio del universo, el Intelecto contiene, de acuerdo con la formulación platónica, las ideas paradigmáticas del mundo. Ahora bien, el lenguaje de los textos gnósticos, que respecto al Primer Principio era marcadamente filosófico, se hace cada vez más teológico y mítico a raíz del proceso *in inferiora.* Debido a esta cortina de humo terminológica, en ocasiones bastante opaca, muchos estudiosos de este periodo no han acertado a decantar el armazón filosófico subyacente.

Para el teólogo gnóstico no existe un universo puramente natural al que pueda referirse en términos de mera filosofía. Para los valentinianos, como he señalado más arriba, el mundo existe en virtud de una «economía» libremente querida por Dios. Y son precisamente los paradigmas de esta economía los que el pensador se apresta a discernir en la mente divina. A través de los nombres de los famosos «eones» valentinianos y de su jerarquización se configura el plan de reintegración del espíritu en la plenitud divina. Estos eones no gozan de personalidad separada. Son disposiciones o atributos del Intelecto. Pero el proceso del espíritu comprende su paso por el mundo hasta el límite de la materia. Por tanto, hay también en el Intelecto paradigmas del mundo.

Los textos valentinianos declaran esta doctrina con brevedad pero con nitidez. Según Ptolomeo, *esta intención* (el Alma), *queriendo hacer todas las cosas en honor de los Eones, hizo imágenes de ellos, mejor dicho, lo hizo el Salvador* (el Intelecto) *a través de ella* (Ireneo, *Adversus Haereses,* I 5, 1). Está claro que si los seres del universo son imágenes, hay eones que son paradigmas. Valentín, según el mismo Ireneo, otorgaba a la Sophia inferior (el Alma) una «memoria de lo superior» *(memoria meliorum;* Ireneo, *Adversus Haereses,* I 11, 1) que equivale a una verdadera anámnesis de los inteligibles en orden a la creación de lo sensible.

En las corrientes setianas hallamos la misma orientación doctrinal, aunque expresada en un lenguaje más mítico. Así, por ejemplo, el *Apócrifo de Juan* dice:

> Y estos son los doce eones que están erguidos ante el hijo, el autogenerado, por el querer y el don del espíritu invisible. Los doce eones pertenecen al hijo, el autogenerado, y el todo fue consolidado precisamente por el querer del espíritu santo por medio del autogenerado (Nag Hammadi, II 1, 8).

Hay un argumento en el que los gnósticos se distancian de las filosofías del platonismo. Se trata de la función de la gracia en el proceso de las generaciones. Expondré el tema de acuerdo con las fuentes valentinianas[8].

8. Principalmente *Adversus Haereses,* I 1-3 y el *Evangelio de Verdad* de Nag Hammadi (I 2).

Para los valentinianos, el Supremo es *ágnostos*, desconocido y, en cierto sentido, incognoscible. Pero lo decisivo es que el Supremo es incognoscible incluso para los eones del Pléroma, que constituyen el acervo de paradigmas del Intelecto, denominado por los valentinianos Logos. Este Logos representa, como su nombre indica, una capacidad de conocimiento meramente racional. El Pléroma racional es radicalmente incapaz de comprender al Sumo Trascendente. Sin embargo, no era voluntad del Supremo dar subsistencia a un ente intelectual incapaz de conocerlo. Este conocimiento perfecto es entonces otorgado por gracia.

Por otra parte, la degradación que ha tenido lugar entre el Primer Principio y el Segundo induce en la mente racional una cierta predisposición al exceso, una presunción. Había que redefinir el Logos para eliminar de su noción todo elemento excesivo y marcar así nítidamente la distinción entre conocimiento racional y conocimiento perfecto. Los valentinianos proceden a describir esta redefinición por medio del famoso mito de Sophia[9]. En su caída, Sophia arrastra el elemento excesivo, y los eones intelectuales, libres ya de la presunción racional, pueden por fin recibir la gracia del perfecto conocimiento del Abismo y quedar configurados como el Segundo Principio subsistente.

El cotejo de esta especulación con el pensamiento de Plotino nos permitirá calibrar mejor la singularidad de la gnosis. Para Plotino, el Uno es cognoscible en diversos grados desde el Intelecto hasta la naturaleza. Puede decirse que el Uno es un postulado del recto análisis de la realidad. Este análisis nos conducirá necesariamente a la noción de un inteligible, y éste se nos manifestará como compuesto, exigiendo, por lo tanto, la posición de un elemento simple que cierre la serie de las razones. El Uno, aun trascendiendo el mundo y su inteligibilidad, está en conexión formal con el mundo[10]. Nada de esto puede decirse del Abismo valentiniano. Su trascendencia es radical, y esta radicalidad viene explicada por la introducción del concepto de gracia, completamente ajeno a la mentalidad helenística. El conocimiento del Supremo es una gracia para todo ente intelectual existente, incluso para el Intelecto. La concesión de este don es un acto absolutamente libre por parte del donador. El abismo no es un *bonum diffusivum sui* como el Uno neoplatónico. Es lo absolutamente Otro respecto de todo lo que viene después. El Abismo no se halla como principio en la cúspide de los seres. El «principio de todas las cosas», declara Ptolomeo con rotundidad, es el Intelecto (cf. Ireneo, *Adversus Haereses*, I 1, 1). El análisis del conjunto de paradigmas del Pléroma no permite ni deducir ni postular la existencia del Abismo. En el mundo no hay (antes de la acción de la gracia) imágenes ni huellas del Abismo. De aquí que la trascendencia

9. *Adversus Haereses*, I 2, 2-4; *Apócrifo de Juan*, Nag Hammadi II 1, 9-10.
10. Plotino, *Enéadas*, V 2, 1, 4-13; III 8, 1; III 8, 10.

del Abismo valentiniano (y respectivamente de las demás gnosis) sea la más radical que se haya expresado en la historia del pensamiento occidental.

Pasemos a exponer la filosofía del tercer principio o Alma. En el proceso de su generación aparecen claramente las dos fases constitutivas, denominadas, en terminología plotiniana, *próodos* (procesión) y *epistrophé* (conversión). Una vez más, es la noticia de Ireneo sobre Ptolomeo la que contiene la información más precisa.

En el seno del Pléroma surgió el «deseo» *(póthos)* del conocimiento del Abismo. Este impulso no era desordenado, pues tenía conciencia de su propia insuficiencia. Pero el desorden acabó produciéndose. A la libertad del Principio Supremo tenía que responder la libertad de los seres generados, y esta libertad, a diferencia de aquélla, podía inclinarse hacia lo no ordenado. En el seno del Pléroma racional surgió, pues, el deseo apasionado del conocimiento del Supremo, con la audaz pretensión de obtenerlo por los medios propios de la razón:

> Pero avanzó precipitadamente el último y más joven eón [...], es decir, Sophia, y experimentó una pasión sin el abrazo de su cónyuge, Deseado[11]. Lo que había tenido su comienzo con los que estaban en torno al Intelecto y a la Verdad se concretó en esta descarriada, en apariencia por causa de amor, pero, de hecho, por audacia *(Adversus Haereses,* I 2, 2).

Las escuelas setianas tenían una visión parecida:

> La sabiduría, que era un eón, concibió en su interior un pensamiento, una reflexión acerca del espíritu invisible y de la presciencia. Deseó manifestarse en una imagen salida de sí misma sin el querer del espíritu, que no lo consentía, y sin su consorte, que no daba su aprobación *(Apócrifo de Juan,* Nag Hammadi, II 1, 9-10).

En Plotino, el «avanzarse» del Alma implica también una cierta valoración negativa: se produce con movimiento, es una audacia y supone ignorancia[12]. Pero el motivo principal del «avance» es un proceso natural que obedece a una ley necesaria. En el caso de la Sophia gnóstica se trata de un acto libre, de una pretensión cognoscitiva excesiva. En ambas filosofías, sin embargo, es este acto el origen del mundo inferior.

En el sistema valentiniano, la irrupción de este acto desordenado en el seno del Pléroma racional tiene un efecto que modifica al mismo Pléroma y otro efecto hacia el exterior. En virtud del primero, el Logos recibe una delimitación que deja fuera el acto desordenado y lo hace apto para recibir ya la gracia de la gnosis. En virtud del segundo, el deseo desordenado, la pasión, queda expulsada al exterior y pasa a ser la raíz del Tercer Principio divino, el Alma.

11. La relación conyugal es una metáfora de la gracia de la gnosis.
12. Plotino, *Enéadas,* V 2, 1, 20; III 8, 5, 14; V 1, 1, 3-4.

Este Tercer Principio pasa por las mismas fases prolaticias que el Segundo. En la fase de la *próodos* es un elemento informe (el desorden expulsado). Una primera *epistrophé* lo constituye en razón ordenada. Una segunda *epistrophé* le otorga la gracia de la gnosis, y pasa a ser el Alma subsistente.

Los valentinianos, al igual que Plotino, especulan sobre un desdoblamiento del Tercer Principio en un Alma Superior y un Alma Inferior (Naturaleza o Alma del Mundo). Esta especulación no altera los datos fundamentales, pero introduce una complejidad que no es factible dilucidar en esta sede (cf. M, 1987, 105-108; 1981, 26-29).

La exposición que antecede ha tomado como referencia los sistemas triádicos o de tres principios superiores. Ahora bien, como ya he indicado, en la mayoría de corrientes del platonismo medio se produce una eliminación del Primer Principio debida a la incomprensión del significado de la absoluta trascendencia. El sistema se reconstituye entonces a partir del Segundo Principio, el principio intelectual, que en estos grupos pasa a ser considerado Principio Primero, arrastrando por inercia los epítetos trascendentistas del Uno-Bien de la tradición antigua. Estos sistemas son descritos historiográficamente con el lema *deus mens materia. Deus* indica el principio intelectual supremo, el *nous* de la tradición platónica. *Mens* indica el logos, la inteligencia cósmica, el Alma del Mundo. Sin embargo, las expresiones se prestan a equívocos, y son muchos los intérpretes antiguos y modernos que tropiezan en este obstáculo.

Los primeros teólogos de la ortodoxia (Justino, Atenágoras, Teófilo, Clemente de Alejandría, Orígenes...) se adscriben a este esquema. Entre los gnósticos, los seguidores del esquema diádico son casi exclusivamente los reseñados por Hipólito en el libro V de su *Refutatio:* los naasenos, los peratas, los setianos y Justino gnóstico.

2. *Cosmología*

La metafísica de los primeros principios está, en el platonismo, orientada a la cosmología. Los sistemas teológicos dependientes de la filosofía platónica no acertaron a librarse del sello naturalista de la especulación de la Academia antigua. Disfrazados de dioses transempíreos, los primeros principios del platonismo tardío siguieron manifestando la marca del cosmos. Entre los gnósticos, sin embargo, la impronta cosmológica viene mediatizada por una fuerte motivación soteriológica. Podría decirse que se trata de una historia de salvación que utiliza instrumentos cosmológicos.

Fieles al platonismo, nuestros gnósticos se preocupan sobre todo de la causalidad formal en la producción del cosmos, distinguiéndola cuidadosamente de la causa eficiente.

Respecto de la causa formal, las tesis gnósticas se adecuan a la pura escolástica del platonismo medio. Las formas paradigmáticas del mun-

do se hallan en distinta constitución ontológica en el Intelecto y en el Alma. Hemos visto que para los valentinianos el principio del universo es el Segundo Principio, el Intelecto, y que el Alma las recibe de él (cf. los textos citados en las páginas 372-373) para plasmarlas en la materia. Un pasaje de los peratas (adscritos al esquema diádico) expresa esta doctrina con gran nitidez:

> Según ellos, el universo consiste en Padre, Hijo y materia [...]. En medio de la materia y del Padre tiene su sede el Hijo, el Logos, la serpiente en perpetuo movimiento cabe el Padre inmóvil, la cual mueve la materia. El Hijo ora se vuelve hacia el Padre y recibe las potencias en su propia persona, ora asume las potencias y se vuelve hacia la materia, y ésta, de por sí carente de cualidad y figura, recibe del Hijo la configuración de las formas, formas con las que el Hijo había sido previamente configurado por el Padre (Hipólito, *Refutatio,* V 17, 1-2).

La causalidad eficiente respecto al mundo físico es atribuida por la mayoría de corrientes gnósticas a un productor inferior, denominado por los valentinianos demiurgo. Este personaje no detenta esencia espiritual, aunque tampoco es material, sino algo intermedio: posee sustancia «psíquica». Su función es operar sobre la materia preexistente por medio de unas formas recibidas de lo alto: «Al formar seres corporales a partir de los incorporales, creó las cosas celestiales y las terrenales» (*Adversus Haereses,* I 4, 2). El *Apócrifo de Juan* lo describe de modo parecido:

> Él ordenó toda cosa de acuerdo con la semejanza de los primeros eones que habían existido de modo que los creó con la figura de los incorruptibles no porque hubiera visto a los incorruptibles, sino porque la potencia que reside en él, recibida de su madre, producía en él la semejanza del mundo.
>
> Cuando vio la creación que lo rodeaba y la multitud de ángeles nacidos de él a su alrededor, les dijo: «Yo soy un dios celoso y no hay otro dios fuera de mi» (Nag Hammadi, II 1, 12-13).

El último párrafo introduce un elemento de gran interés en historia de las religiones: este demiurgo es identificado con Yavé, el Dios de la Biblia.

En el tema de la materia, los gnósticos cristianos manifiestan una cierta originalidad. La especulación judía helenística había recogido sin parpadear la tesis filosófica de la eternidad de la materia, es decir, la ausencia de una causa eficiente específica para la materia. Algunos pensadores cristianos llegaron a simpatizar con esta idea, aunque la mayoría se adhirió al dogma de la creación *ex nihilo.* Los gnósticos introdujeron su propia versión, en la línea de su monismo ontológico. La materia procedía de la misma serie de principios trascendentes que las formas, sólo que en calidad de ruptura, no de simple deminoración gradual. Dicho en términos míticos, la materia no procedía de Dios a modo de generación, sino como un aborto. Pero procedía de Dios. De esta manera, los avisados pensadores de la gnosis soslayaban las trampas del dualis-

mo sin tener que recurrir al *flatus vocis* de la creación *ex nihilo*. Ahora bien, esta fluencia discontinua de la cadena del ser aproximaba peligrosamente a los gnósticos al corporalismo de los estoicos. Orígenes ahonda en esta herida en su polémica contra los valentinianos[13].

Según se echa de ver, pues, es absolutamente inexacto calificar a los gnósticos de dualistas. El dualismo de los gnósticos es secundario, se proyecta en el ámbito de los valores de la ética de la sociología. En metafísica son radicalmente monistas, en oposición total al tan traído y llevado «dualismo iránico».

Las escuelas gnósticas del Alto Imperio aducen la representación del universo común a la paideia del helenismo tardío. Sus únicas aportaciones son fantasías terminológicas, extraídas de la magia egipcia y hebraica. Sobre el escenario de este cosmos los gnósticos tejen sus diferentes versiones de la historia de la salvación, con la inevitable procesión de personajes que bajan y suben por la escala cósmica. Tema ya de historia de religiones, no de filosofía.

3. *Antropología*

De un modo muy general, los gnósticos se adscriben a la gran corriente órfico-dionisíaca que distingue en el hombre un elemento corporal o «titánico» y un elemento incorporal (alma, espíritu, centella...).

Dentro de esta gran corrriente pertenecen al subgrupo de los que introducen distinciones esenciales en la composición del elemento incorporal. Recordemos que Platón, en *La República* y en el *Timeo,* había distinguido tres estratos en el alma: el concupiscente, el irascible y el racional.

La antropología gnóstica, al igual que su cosmología, obedece a motivaciones soteriológicas. Pero así como en el caso de la cosmología la historia de la salvación no alteraba los esquemas cósmicos, en el argumento antropológico la inserción en un proceso salvífico crea ciertas incongruencias que el intérprete debe intentar dilucidar.

Vayamos en primer lugar a la exposición de la doctrina antropológica. Un texto valentiniano la expone escuetamente:

> Establecen tres clases de hombres: espiritual, psíquico y terreno, correspondientes a Caín, Abel y Set, y a partir de estos establecen las tres naturalezas, no en cada uno de los individuos, sino en el conjunto del género humano (*Adversus Haereses,* I 7, 5).

En el individuo espiritual coexisten los tres elementos o naturalezas, esencialmente distintos y por ende incapaces de *krasis*. En el momento de la disolución, cada elemento se reintegra en su propio origen. De este modo, la salvación, entendida como reintegración en el mundo

13. *De Principiis,* en todo el libro I y parte del II.

espiritual divino, viene determinada por la esencia, no por la conducta. El hombre espiritual se salvará gracias al ingrediente espiritual que lleva consigo. En el otro extremo, el hombre material o terreno no se puede salvar de ninguna manera, pues el elemento material es esencialmente incapaz de salvación. En medio, el hombre psíquico no puede alcanzar la perfecta gnosis y salvarse, pero alcanzará una cierta beatitud en el mundo «psíquico» (el mundo del demiurgo), a condición de usar rectamente su libertad.

La antropología valentiniana tenía una importante proyección social. En las ciudades del Imperio convivían paganos, judíos y cristianos. Los paganos eran los materiales, destinado a la aniquilación. Los judíos y los cristianos corrientes eran los psíquicos: vivían la fe y estaban sometidos a las reglas morales. Los gnósticos (en el seno de la comunidad cristiana) eran los espirituales: poseían el conocimiento, idéntico a la centella espiritual divina, y observaban las leyes morales por amor, no por imposición. De hecho, se salvaban por naturaleza, no por conducta.

La incongruencia de este sistema antropológico estalla en el nivel del hombre material. Según la lógica del sistema, este hombre, al no ser «psíquico», carecería de alma. ¿Es concebible un «animal racional» sin ningún tipo de alma? Parece, pues, que lo que los valentinianos denominan «naturaleza» debe ser interpretado no ontológicamente, sino gnoseológicamente. Naturaleza indica un principio de operaciones cognoscitivas. Lo que el gnóstico describe es, pues, un triple estrato de conocedores: los perfectos conocedores (los espirituales), los imperfectos conocedores (los psíquicos) y los ignorantes (los materiales). Cada modo de relación con el conocimiento lleva aparejada una perspectiva de salvación. Los escritos gnósticos desarrollan el tema antropológico por medio de una exégesis esotérica de la narración del *Génesis*. He aquí, por ejemplo, el pasaje correspondiente del *Apócrifo de Juan:*

> Y dijo a las potestades que estaban con él: «Venid, hagamos un hombre según la imagen de dios y según nuestra semejanza, a fin de que su imagen sea luz para nosotros». Y lo crearon por medio de sus respectivos poderes de acuerdo con las instrucciones que habían recibido. Cada potestad obró una marca distintiva en la figura de la imagen que él había entrevisto en su elemento psíquico.
>
> Los luminares, con el propósito de recuperar la potencia de la madre, impartieron a Ialtabaot las siguientes instrucciones: «Sopla sobre su rostro tu propio aliento, y su cuerpo se levantará». Y él sopló sobre su rostro su aliento, que es la potencia de su madre; pero no lo sabía, porque era un ignorante. Entonces la potencia de la madre salió de Ialtabaot y penetró en el cuerpo psíquico que ellos habían elaborado según la semejanza del ser primordial. Y se movió, se robusteció y resplandeció (Nag Hammadi, II, 1, 15 y 19)[14].

14. El agente es Ialtabaot, el demiurgo, auxiliado por los ángeles, que son los arcontes planetarios. Los luminares son una figuración del mundo espiritual divino. La madre es Sophia, el Alma del Mundo. Todo el pasaje comenta *Génesis* 1 y 2.

En las corrientes gnósticas llamadas setianas, los hombres espirituales descienden de Set, el tercer hijo de Adán, y constituyen la «raza inconmovible»:

> Adán conoció a la que le era consubstancial y engendró a Set. De acuerdo con el modo de la generación entre los eones, la madre, igualmente, hizo descender al que le pertenece. Éste, el espíritu, vino sobre ella con el fin de despertar a la que le es consubstancial e instruirla acerca del modelo de la perfección, para librarlos del olvido y de la malicia de la tumba (*Apócrifo de Juan*, versión corta, BG 63, 12-64, 3).

En síntesis, la antropología gnóstica se halla, al igual que su cosmología, subordinada a una teología de la salvación individual, que es un producto típico de la mentalidad helenística. Sólo en este aspecto puede hablarse de un enlace de la gnosis con las religiones de misterios de este periodo. En cambio, la doctrina gnóstica de los primeros principios, si bien presenta trazos netamente soteriológicos, responde a una dinámica filosófica independiente, que enlaza rigurosamente con la tradición intelectual del platonismo tardío. En este sentido, la gnosis de los siglos II y III constituye una auténtica corriente filosófica y es el antecedente más directo del neoplatonismo.

BIBLIOGRAFÍA

I. ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

1. *Platonismo tardío en general*

El más reciente panorama bibliográfico es el de Luc Deitz, «Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926-1986», en *Aufstieg und Niedergang...* II 36.2, 124-182.

El tratamiento que da al tema P. Merlan en la Parte I de *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (ed. por A. H. Armstrong en 1967) es muy elemental, y como manual util ha sido sustituido por J. Dillon, *The Middle Platonists*, Duckworth, London, 1977.

Hay dos obras sugestivas, que ofrecen, cada una por su cabo, líneas de evolución que pueden ser asumidas como hipótesis de trabajo: Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1953, 2ª ed. revisada 1960 (muy importante el capítulo I: «Soul and Mathematicals»); H. J. Kramer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, B. R. Grüner, Amsterdam, 1964 (fundamental el trazado de la línea de Jenócrates a Numenio, 63-126).

Cristina de Vogel ha mantenido unos puntos de vista críticos e independientes, recogidos en *Rethinking Plato and Platonism*, Brill, Leiden, 1986.

Hay que prestar atención a la serie que inició Dorrie antes de su muerte, «Der Platonismus in der Antike». Excelente el primer volumen, de H. Dörrie (póstumo), *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Frommannn-Holz-

boog, Stuttgart, 1987. Es provechoso atenerse a su síntesis «Der Platonismus als Philosophie und als Religion. Eine Skizze in dreissig Leitsätzen» (16-32).

Asimismo, cf. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten,* I, Philosophia Antiqua 30, Brill, Leiden, 1976.

A. Orbe ha publicado recientemente un grueso volumen dedicado preferentemente a los temas teológicos: *Introducción a la teología de los siglos II y III,* Sígueme, Roma-Salamanca, 1988. Es una obra óptima en su género.

J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique,* Desclée, Tournai, 1961, tiene un excelente capítulo sobre «Platon et le moyen-platonisme chrétien», amén de un documentado apartado sobre temas trinitarios.

Un clásico: H. A. Wolfson, *The philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Massachusetts, 1956.

E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* Cambridge University Press, Cambridge, 1965. Obra sugestiva, de amena lectura, pero que aporta poco al investigador. En cambio hay que atender a las siempre pertinentes observaciones de H. Chadwick, esta vez en su *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen,* Clarendon, Oxford, 1966.

Orígenes es una referencia indispensable. J. Rius Camps ha publicado una óptima traducción catalana anotada del *De Principiis,* Laia, Barcelona, 1988. Anteriormente publicó un estudio importante: *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1970.

R. M. Berchman, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition,* Brown Judaic Studies 69, Scholars Press, Chico, California, 1984.

S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism,* Clarendon, Oxford, 1971.

2. *Gnosticismo*

Hay tres buenos instrumentos bibliográficos sobre la gnosis. El más importante es el de D. Scholer, «Bibliographia gnostica», publicado anualmente, desde 1969, en *Novum Testamentum.*

En presentación historiográfica: J. Ries, *Les études gnostiques hier et aujourd'hui,* Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1982.

Muy completo y detallado, M. Tardieu-J. D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I. Collections retrouvées avant 1945,* Cerf, París, 1986. Contiene bibliografía del tema gnóstico en general y de los textos conocidos antes de Nag Hammadi.

II. FUENTES

De Lyón (1965-1982), *Adversus Haereses,* 10 vols., Sources Chrétiennes, Paris.

Marcovich, M. (1986), *Hippolytus. Refutatio Omnium Haeresium,* De Gruyter, Berlin.

Montserrat, J. (1983), *Los gnósticos,* 2 vols., Gredos, Madrid. Presenta los testimonios patrísticos sobre las gnosis del siglo II y principios del III en traducción castellana.

The Facsimile Edition of the Nag-Hammadi Codices, Brill, Leiden, 1972 y ss.

Los textos coptos transcritos y traducidos van apareciendo en volúmenes separados en la serie *Nag Hammadi Studies* del editor Brill, Leiden, y en la serie *Bibliothèque copte de Nag Hammadi,* editada conjuntamente por la Universidad de Laval y por Peeters, Lovaina.

Robinson, J. M. (ed.) [3](1988), *The Nag Hammadi Library in English,* Brill, Leiden.

Puig, A. (ed.) (1990), *Els evangelis gnòstics,* en *Apòcrifs del Nou Testament* Clàssics del Cristianisme 17, Facultat de Teologia de Catalunya-Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona. Contiene mi traducción catalana de cinco evangelios coptos de Nag Hammadi.

Traducción completa de los textos de Nag Hammadi, vol. I: A. Piñero, J. Montserrat y F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos,* Trotta, Madrid, 1997; vol. II, *Evangelios, escritos apostólicos y textos conexos* (en preparación).

Entre los tratadistas anteriores a 1945 hay que mencionar a cuatro:

Hilgenfeld, A. (1884), *Die Ketzergeschichte des Urchristentums,* Leipzig. Sus estudios de las diversas escuelas gnósticas, breves y precisos, son en ocasiones definitivos.

Bousset, W. (1907), *Hautprobleme der Gnosis,* Gotinga. Seguidor de la *religionsgeschichtliche Schule,* Bousset es un buen ejemplo de apriorismo inútil, siendo uno de los responsables, junto con Reitzenstein, de la introducción del mito de los Orígenes «orientales» del gnosticismo.

Leisegang, H. (1924), *Die Gnosis,* Stuttgart. A través de su traducción francesa *chez* Payot, este precioso librito ha influido mucho en los historiadores del área latina.

Jonas, H. (1934 y 1966), *Gnosis und spätantiker Geist,* 2 vols., Gotinga. Es un estudio de orientación filosófica, marcadamente heideggeriana. Mucho más útil es su obra posterior *The Gnostic Religion,* Beacon, Boston, 1958, en la que estudia diversas gnosis, no sólo la cristiana.

En los últimos decenios, a impulso de los descubrimientos de Nag Hammadi, los estudios gnósticos han prosperado extraordinariamente. El más profundo conocedor de la gnosis valentiniana, universalmente reconocido, es S. J. Antonio Orbe, que enseña en la Universidad Gregoriana de Roma. Sus *Estudios Valentinianos* en cinco volúmenes, Analecta Gregoriana, Roma, 1955-1966, son un monumento de probidad filológica y de perspicacia interpretativa. Siguieron, entre otros, los dos volúmenes de la *Cristología gnóstica,* BAC, Madrid, 1976, e *Introducción a la teología de los siglos II y III,* Sígueme, Salamanca, 1988 (más de mil páginas en octavo mayor). Una bibliografía completa del P. Orbe se hallará en el volumen homenaje editado por E. Romero, J. Rius y J. Montserrat bajo el título de *Pleroma* (Santiago de Compostela, 1981).

Bianchi, U. (ed.) (1970), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966,* Brill, Leiden. En este encuentro se realizó la primera síntesis erudita después de los descubrimientos de Nag Hammadi.

Francisco García Bazán, estudioso argentino de la escuela de A. Orbe, ha publicado muy documentadas obras sobre platonismo y gnosticismo: *Gnosis: la esencia del dualismo gnóstico,* Castañeda, Buenos Aires, 1971; *Plotino y la gnosis,* Buenos Aires, 1981; *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo,* Buenos Aires, 1986; *Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea, Fragmentos y Testimonios,* Gredos, Madrid, 1991.

Los trabajos de la primera época de G. Quispel han sido recogidos en los dos volúmenes de sus *Gnostic Studies,* Estambul, 1974-1975.

Simone Pétrement, que había escrito sobre el dualismo, publicó recientemente *Le Dieu séparé,* Le Cerf, Paris, 1984. Sostiene el origen helenístico de la gnosis cristiana, tesis que me parece sumamente plausible.

Montserrat, J. (1997), *Las transformaciones del platonismo,* Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra. En los capítulos dedicados a Orígenes y a Plotino estudia comparativamente a los valentinianos.

Koschorke, K. (1978), *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirkliche Christentum,* Brill, Leiden. Estudia las implicaciones sociológicas de la gnosis.

Dos obras de alta divulgación: E. Pagels (1982), *Los evangelios gnósticos* (1979), Crítica, Barcelona; Filoramo, G. (1983), *L'atesa della fine. Storia della gnosi,* Laterza, Bari.

Los estudios sobre la biblioteca de Nag Hammadi se hallan todavía en la fase analítica. Intento de síntesis: Dart, J. (1988), *The Jesus of Heresy and History. The Discovery and Meaning of the Nag Hammadi Gnostic Library,* Harper & Row, San Francisco.

III. LISTA ALFABÉTICA DE LAS OBRAS CITADAS ABREVIADAMENTE

Bianchi, U. (1970), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966,* Brill, Leiden.

Montserrat, J. (1981), «El platonismo de la doctrina valentiniana de las tres hipóstasis»: *Enrahonar 1,* 17-31.

Montserrat, J. (1983a), *Los gnósticos,* 2 vols., Gredos, Madrid.

Montserrat, J. (1983b), «La notice d'Hippolyte sur les Naassènes»: *Studia Patristica XVII,* 231-242.

Montserrat, J. (1985a), «La philosophie du *Livre de Baruch* de Justin»: *Studia Patristica XVIII,* 253-261.

Montserrat, J. (1985b), «La cosmogonie du *Timée* et les premiers chapitres de la Génèse. Quelques lectures juives et gnostiques»: *Archivio di Filosofia 53,* 287-298.

Montserrat, J. (1986), «Sociologia i metafísica de la gnosi»: *Enrahonar 13,* 43-56.

Montserrat, J. (1987), *Las transformaciones del platonismo,* Publicacions de la Universitat Autònoma de Bellaterra, Bellaterra.

Montserrat, J. (1989a), «Plato's Philosophy of Science and Trinitarian Theology»: *Studia Patristica XX,* 102-118.

Montserrat, J. (1989b), «Les Pérates», en AA.VV, *Pleroma (Homenaje a Antonio Orbe),* Compostellanum, Santiago de Compostela, 229-242.

Montserrat, J. (1989c), *La sinagoga cristiana,* Muchnik, Barcelona.

Montserrat, J. (1990), «Los fundamentos filosóficos de las gnosis occidentales», en *La gnosis o el conocimiento de lo oculto,* Universidad Complutense de Madrid, 39-52.
Montserrat, J. (1993a), «La notice d'Hippolyte sur les Séthiens»: *Studia Patristica XXIV,* 390-398.
Montserrat, J. (1993b), «Los evangelios gnósticos», en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo,* El Almendro, Córdoba, 454-475.
Ries, J., (1982), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui,* Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve.
Tardieu, M. y Dubois, J. D. (1986), *Introduction à la littérature gnostique I. Collections retrouvées avant 1945,* Cerf, Paris.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Antonio Alegre Gorri (Olite, Navarra, 1943). Es profesor de historia de la filosofía griega en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Especialista en filosofía griega antigua, es autor de *Textos de filosofía. Platón* (1983), *Estudios sobre los presocráticos* (^{2}1990), *La sofística y Sócrates* (1986) e *Historia de la filosofía antigua* (1988).

José Carlos Bermejo Barrera (Santiago, 1952). Ejerce la docencia en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Santiago en las áreas de mitología clásica y filosofía de la historia. Entre sus publicaciones cabe destacar: *Psicoanálisis del conocimiento histórico* (1983), *El Final de la Historia. Ensayos de Historia teórica* (1987), *Replanteamiento de la Historia. Ensayos de Historia teórica II* (1989), *Fundamentación lógica de la Historia* (1991), *Entre Historia y Filosofía* (1994).

Alberto Bernabé Pajares (Huelva, 1946). Es profesor de filosofía griega en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid. Sus escritos más importantes son *Aristóteles. Tratados breves de Historia Natural* (1987), *Poetae Epici Graeci* (1988), *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos* (1988).

Tomás Calvo Martínez (Ávila, 1942). Su actividad docente se desarrolla en la Universidad Complutense de Madrid, donde imparte filosofía griega. Ha editado las obras de Aristóteles *Acerca del alma* (1978) y *Metafísica* (1994) y es autor de *De los sofistas a Platón. Política y pensamiento* (1986) y *Aristóteles y el aristotelismo* (1996).

Miguel Candel Sanmartín (Barcelona, 1945). Imparte clases de filosofía griega y filosofía de la mente en la Universidad de Barcelona, dentro de su Departamento de Historia de la Filosofía. Es editor, entre otras, de las siguientes obras: *Órganon* de Aristóteles (2 vols., 1982-1988), *Algunas cuestiones de metafísica* de Teofrasto (1991), *La República o el Estado* de Platón (1993).

Eduardo Díaz Martín (Sevilla, 1947). Es profesor de filosofía en la Universidad de Jaén. Es autor de *El Carmides de Platón; análisis de la evolución dialéctica* (1985), *P. Gassendi; la afirmación de una nueva epistemología* (1989), además de diversas contribuciones a revistas especializadas y volúmenes colectivos.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Conrado Eggers Lan (Buenos Aires, 1927). Ejerce la docencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde es un experto en historia de la filosofía griega (presocráticos, Sócrates, Platón) y en historia de la ciencia griega (matemática pre-euclidea, medicina de los siglos V y IV a. C.). Entre sus obras destacan *El* Fedón *de Platón* ([2]1971), *Los filósofos presocráticos* (1980), *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón* (1984), *El nacimiento de la matemática en Grecia* (1995).

Carlos García Gual (Palma de Mallorca, 1943). Es un especialista en historia del pensamiento antiguo. Desarrolla su actividad académica en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid dentro del área de filología griega. Es autor, entre otras, de *Los orígenes de la novela* (1972), *Epicuro* (1980), *Historia del rey Arturo* (1983), *Introducción a la mitología griega* (1992), *La Antigüedad novelada* (1995).

Alfonso Gómez-Lobo (Viña del Mar, Chile, 1940). Es profesor de filosofía antigua en la Universidad de Georgetown (Washington). Entre sus publicaciones cabe destacar *La Ética de Sócrates* (1989) y *The Foundations of Socratic Ethics* (1994), así como la edición del *Parménides* (1985).

María Jesús Ímaz Ibarreta (San Sebastián, 1945). Profesora de historia de la filosofía antigua y moderna en la Universidad Complutense de Madrid, es autora de *La filosofía helenística: éticas y sistemas* (1987).

José Montserrat Torrents (Barcelona, 1932). Especialista en filosofía antigua y oriental y en gnosis, ejerce la docencia en la Universidad Autónoma de Barcelona. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar *Los gnósticos* (2 vols., 1983), *Las transformaciones del platonismo* (1987) o *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I* (1989).

Juan Pedro Oliver Segura (Zújar, Granada, 1955). Doctor en filología clásica, es catedrático de griego en el Instituto de Bachillerato «Trevenque» de La Zubia (Granada). Destacan sus colaboraciones en obras colectivas sobre su área de especialización: la filosofía griega y la retórica.

Marcelino Rodríguez Donis (Fontoria del Bierzo, León). Desarrolla su labor académica en el área de filosofía antigua de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Es autor, entre otras obras, de *El materialismo de Epicuro y Lucrecio* (1989) y de *Fundamentación gnoseológica de la ética escéptica* (1994).

María Isabel Santa Cruz (Buenos Aires, 1941). Especialista en platonismo y neoplatonismo, ejerce la docencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Además de sus colaboraciones en obras colectivas y revistas especializadas, ha realizado traducciones de obras de Platón y es autora de *La genése du monde sensible dans la philosophie de Plotin* (1979).

Ute Schmidt Osmanczik (Wroclav, Polonia, 1940). Profesora de filosofía griega en la Universidad Nacional Autónoma de México, es editora de las obras de Platón *Gorgias* (1980), *Cratilo* (1988) y *Protágoras* (1993), y autora de *Platón y Huxley. Dos utopías* (1988).

José Solana Dueso (Plan, Huesca, 1946). Es profesor de filosofía griega en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. Es el editor de las obras *Teofrasto. Sobre las sensaciones* (1989) y *Aspania de Mileto. Testimonios y discursos* (1994).

Luis Vega Reñón (Astorga, León, 1945). Ejerce su actividad académica en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, donde es un reconocido especialista en historia de la lógica e historia y filosofía de la demostración. Además de sus numerosas colaboraciones en revistas especializadas y obras colectivas, sus obras más importantes son *El Método* (1986) y *La trama de la demostración* (1990).